SAPIENTIA FIDEI

Serie de Manuales de Teología

Moral de la persona

José-Román Flecha



PLAN GENERAL DE LA SERIE

Teología fundamental

3 *Dios, horizonte del hombre,* J. de Sahagún Lucas (publicado)
5 *Patrología,* R. Trevijano (publicado)
9 *Historia de la Teología,* J. L. Illanes e I. Saranyana (publicado)
14 *Introducción a la Teología,* J. M.ª Rovira Belloso (publicado)
19 *Fenomenología y filosofía de la religión,* J. de Sahagún Lucas (publicado)
Teología de la revelación y de la fe, A. González Montes

Teología sistemática

1 *Teología del pecado original y de la gracia,* L. F. Ladaria (publicado)
10 *Mariología,* J. C. R. García Paredes (publicado)
16 *La pascua de la creación,* J. L. Ruiz de la Peña (publicado)
18 *Eclesiología,* E. Bueno de la Fuente (publicado)
El misterio del Dios trinitario, S. del Cura
24 *Cristología,* O. González de Cardedal (publicado)
26 *Antropología teológica fundamental,* A. Martínez Sierra (publicado)

Teología sacramental

2 *Penitencia y Unción de enfermos,* G. Flórez (publicado)
4 *Tratado general de los sacramentos,* R. Arnau García (publicado)
6 *La liturgia de la Iglesia,* J. López Martín (publicado)
11 *Orden y ministerios,* R. Arnau García (publicado)
12 *Matrimonio y familia,* G. Flórez (publicado)
22 *Bautismo y Confirmación,* I. Oñatibia (publicado)
23 *Eucaristía,* D. Borobio (publicado)

Teología moral

8 *Moral fundamental,* J. R. Flecha Andrés (publicado)
15 *Moral socioeconómica,* A. Galindo (publicado)
28 *Moral de la persona,* J. R. Flecha Andrés (publicado)
Moral sociopolítica, R. M.ª Sanz de Diego

Teología pastoral y espiritual

7 *Teología espiritual,* S. Gamarra (publicado)
13 *Teología pastoral,* J. Ramos Guerreira (publicado)
Pastoral catequética, A. Cañizares

Historia y arte

17 *Arqueología cristiana,* J. Álvarez Gómez (publicado)
20 *Historia del arte cristiano,* J. Plazaola (publicado)
21 *Historia de las religiones,* M. Guerra Gómez (publicado)
25 *Historia de la Iglesia.* I: *Antigua,* J. Álvarez Gómez (publicado)
Historia de la Iglesia. II: *Media,* J. Sánchez Herrero
Historia de la Iglesia. III: *Moderna,* J. García Oro
27 *Historia de la Iglesia.* IV: *Contemporánea,* J. M.ª Laboa (publicado)

MORAL DE LA PERSONA

Amor y sexualidad

POR

JOSÉ-ROMÁN FLECHA ANDRÉS

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • 2002

Con licencia eclesiástica del Arzobispado de Madrid (3-VII-2002)

Don Ramón de la Cruz, 57. Madrid 2002
Depósito legal: M. 38.814-2002
ISBN: 84-7914-610-9
Impreso en España. Printed in Spain

ÍNDICE GENERAL

Págs.

Págs

SEGUNDA PARTE

MORAL SEXUAL ESPECÍFICA

«La Palabra se hizo carne
y acampó entre nosotros»

(Jn 1,14)

«Creía que la continencia dependía de mis propias fuerzas, las cuales no sentía en mí; siendo tan necio que no entendía lo que estaba escrito: que nadie puede ser continente, si tú no se lo das. Y cierto que tú me lo dieras, si con interior gemido llamase a tus oídos, y con fe sólida arrojase en ti mi cuidado».

SAN AGUSTÍN, *Confesiones,* 6, 11, 20

PRESENTACIÓN

Esta obra que ahora presentamos supone el estudio de la *Teología moral fundamental.* Allí se plantea la cuestión de la necesaria eticidad del ser humano, se intenta buscar los fundamentos en que se apoya el juicio moral y se analizan las categorías morales básicas.

Esto supuesto, nos disponemos ahora a emprender el estudio de la moral sectorial, comenzando por los contenidos que configuran lo que se ha venido en llamar la *Moral de la persona,* por diferenciarla pedagógicamente de la *Moral de la sociedad.*

No hace falta explicar que ambos tratados se relacionan e implican tanto en la metodología como en los contenidos y que tan sólo el esquematismo necesario para la enseñanza nos permite una separación tan drástica. El hecho de tratar de concentrar en un volumen estas cuestiones relativas a la *Moral de la persona* no debería sugerir la idea de una pretensión de aislar la persona con respecto a la comunidad en la que nace y con la que mantiene una relación mutuamente vitalizadora o bien destructiva.

La *Moral de la sociedad,* en efecto, resultaría incomprensible sin una continua referencia a la persona y su dignidad. Y, por otro lado, la *Moral de la persona,* cuyo estudio ahora iniciamos, no puede ni debe olvidar que «los hombres no son islas», por evocar un famoso verso de J. Donne con el que Thomas Merton quiso titular uno de sus mejores libros.

No haría falta advertir que la reflexión ética sobre la sexualidad no agota el amplio contenido asignado a la *Teología moral de la persona.* Esta disciplina, en efecto, abarca también las cuestiones relativas a la familia y a la defensa de la verdad. Y abarca con igual derecho y deber las cuestiones actualmente amparadas por el título, nuevo e inquietante, de *Bioética.*

Eso sin referirnos a los deberes inherentes a la virtud de la religión, que con frecuencia son olvidados en la moderna reflexión moral. Es cierto que la religión es fuente de compromisos morales, pero es también objeto de los mismos. La fe ofrece al comportamiento moral un marco trascendental de motivaciones, pero le ofrece al mismo tiempo unas mediaciones y un amplio abanico de responsabilidades categoriales inexcusables.

Nadie vive ni muere para sí mismo. Sobre esta consideración, tan enraizada en la experiencia cotidiana como reafirmada por el mensa-

je evangélico, habrá que volver una y otra vez a lo largo de estos temas dedicados al amor y la sexualidad.

* * *

La reflexión cristiana sobre la sexualidad y el amor no ha nacido en estos últimos tiempos. Ya los mismos escritos del Nuevo Testamento ofrecen algunas pautas de orientación para el comportamiento cristiano en este campo.

Las exhortaciones de los Padres de la Iglesia, marcadas con frecuencia por las influencias culturales de su época, no dejan de apuntar al ideal de una sexualidad humana vivida en plenitud e iluminada por la fe. Lo mismo puede decirse de los grandes teólogos y de los maestros de la vida espiritual.

Los temas que ahora se ofrecen a los estudiosos de la *Teología moral de la persona* recogen tan sólo algunas notas limitadas al campo de la reflexión sobre la sexualidad y el amor, con algunos problemas a él vinculados, como los relativos a la paternidad responsable.

Nos gustaría acercarnos a los problemas de la sexualidad y del amor tratando de afirmar la vocación humana a la «integridad e integralidad del don personal». Una meta ya evocada y sugerida por el tratamiento que a la ética del amor y la sexualidad dedica el *Catecismo de la Iglesia Católica* (2337).

Lejos de limitarse a condenar algunos comportamientos, el texto del *Catecismo* prefiere comenzar señalando las metas positivas que la exhortación cristiana descubre en esta parcela privilegiada de la experiencia humana. La integridad de la construcción de la persona y la totalidad del don de sí misma en el amor constituyen, en efecto, dos notas inseparables que definen la madurez humana del ser personal. La persona, en efecto, ha sido llamada a realizarse como tal y a vivir en comunión con sus hermanos, explicitando en su vida y sus encuentros el misterio pascual de Jesucristo.

Tal vocación al amor, manifestada en la vivencia de la sexualidad, difícilmente podrá ser separada de la expresión de la verdad moral y, antes aún, de la fidelidad de la persona a la honda verdad de sí misma.

* * *

A lo largo de esta obra se puede observar que la moralidad del amor y de la sexualidad depende de su verdad. Es bueno el comportamiento que responde a la honda verdad ontológica del ser humano, entendido en su integridad. La coherencia con la presentación de la sexualidad bajo la perspectiva del lenguaje y de la comunicación nos lleva a considerar que la ética del amor y de la sexualidad encuentra

su normatividad precisamente en la ética de la verdad. Si el ejercicio de la sexualidad es entendido como lenguaje del compromiso del amor, tal lenguaje ha de ser verdadero, tanto intencional como objetivamente. Será bueno un comportamiento que refleje la honda verdad de lo que la expresión del amor pretende comunicar de entrega humana y fiel, oblativa y fecunda, pública y definitiva. Una entrega que, según el modelo de Cristo, incorpora la dinámica pascual de la cruz y la resurrección. Nuestra convicción es que el sexto mandamiento no está tan lejos del octavo. Por algo hemos sido llamados a «hacer la verdad en el amor» (Ef 4,15).

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

1 **Diccionarios**

APARICIO, A -CANALS, J M (eds), *Diccionario teologico de la vida consagrada* (Madrid [2]1992)

BALZ, H -SCHNEIDER, G , *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento* I (Salamanca 1996)

BARBAGLIO, G -DIANICH, S (eds), *Nuevo diccionario de Teologia* 2 vols (Madrid 1982)

BOGAERT, P M y otros (eds), *Diccionario enciclopedico de la Biblia* (Barcelona 1993)

BRUGUES, J L , *Dictionnaire de Morale catholique* (Chambray 1991)

CANTO-SPERBER, M , *Dictionnaire d Ethique et de Philosophie Morale* (Paris 1996)

CHADWICK, R (ed), *Encyclopedia of Applied Ethics* (San Diego, CA - Londres 1997)

COMPAGNONI, F -PIANA, G -PRIVITERA, S -VIDAL, M , *Nuevo diccionario de Teologia Moral* (Madrid 1992)

DEMARCHI, F -ELLENA, A (eds), *Diccionario de Sociologia* (Madrid 1986)

DI BERARDINO, A (ed), *Diccionario Patristico y de la Antiguedad cristiana* (Salamanca 1991)

DOWNEY, M E (ed), *The New Dictionary of Catholic Spirituality* (Collegeville, MI 1993)

DWYER, J A (ed), *The New Dictionary of Catholic Social Thought* (Collegeville, MI 1994)

HORMANN, K , *Diccionario de Moral cristiana* (Barcelona 1975)

KOMONCHAK, J K (ed), *The New Dictionary of Theology* (Collegeville, MI 1993)

LEONE, S -PRIVITERA, S , *Dizionario di Bioetica* (Acireale-Bolonia 1994)

METZEG, B M -COOGAN, M D (eds), *The Oxford Companion to the Bible* (Oxford 1993)

PEDROSA, V M -NAVARRO, M -LAZARO, R -SASTRE, J , *Nuevo diccionario de Catequetica* (Madrid 1999)

PIKAZA, X -SILANES, N (eds), *Diccionario teologico El Dios cristiano* (Salamanca 1992)

ROSSI, L -VALSECCHI, A , *Diccionario enciclopedico de Teologia Moral* (Madrid [3]1978)

ROTTER, H -VIRT, G (eds), *Nuevo diccionario de Moral cristiana* (Barcelona 1993)

VIDAL, M , *Diccionario de Etica teologica* (Estella 1991)

— (ed), *Conceptos fundamentales de Etica teologica* (Madrid 1992)

2. Manuales

AUBERT, J. M., *Compendio de la Moral católica* (Valencia 1989).
CAFFARRA, C., *La sexualidad humana* (Madrid 1987).
— *Ética general de la sexualidad* (Madrid 1995).
CAHILL, L. S., *Between the Sexes. Foundations for Christian Ethics of Sexuality* (Filadelfia-Nueva York 1985).
COOPER, E., *Grundkurs Sexualmoral.* II: *Leben in Liebe* (Friburgo B. 1983).
DA CRISPIERO, M., *Teologia della sessualità* (Bolonia 1994).
DAVANZO, G., *Sessualità umana e etica dell'amore* (Milán ³1992).
DURAND, G., *Sexualité et foi. Synthèse de théologie morale* (París 1983).
ELIZARI, F. J.-LÓPEZ AZPITARTE, E.-RINCÓN, R., *Praxis cristiana.* II: *Opción por la vida y por el amor* (Madrid 1981).
FERNÁNDEZ, A., *Teología Moral.* II: *Moral de la persona y de la familia* (Burgos 1993).
FLÓREZ, G., *Matrimonio y familia* (Madrid 1996).
FRAHLING, B., *Sexual Ethik. Ein Versuch aus christlicher Sicht* (Paderborn-Múnich-Viena-Zúrich 1995).
FUCHS, J., *De castitate et ordine sexuali* (Roma ²1960).
GATTI, G., *Morale sessuale, educazione dell'amore* (Turín ³1994).
GOFFI, T.-PIANA, G. (eds.), *Corso di Morale.* II: *Diakonia. Etica della persona* (Brescia 1990).
HÄRING, B., *La ley de Cristo.* III: *Nuestra respuesta al universal dominio de Dios* (Barcelona ⁷1973).
— *Libertad y fidelidad en Cristo. Teología moral para sacerdotes y seglares.* II: *El hombre en pos de la verdad y del amor* (Barcelona 1982).
HERTZ, A.-KORFF, W.-RENDTORFF, T.-RINGELING, H. (eds.), *Handbuch der Christlichen Ethik.* II: *Problemfelder ethischen Handelns* (Friburgo-Basilea-Viena 1993).
HORTELANO, A., *Problemas actuales de moral.* III: *La violencia, el amor y la sexualidad* (Salamanca ²1982), con amplísima bibliografía.
KOL, A. VAN, *Theologia moralis* (Barcelona 1991).
LAWLER, R.-BOYLE, J. M.-MAY, W. E., *Ética sexual. Gozo y empuje del amor humano* (Pamplona 1992).
LÓPEZ AZPITARTE, E., *Sexualidad y matrimonio hoy. Reflexiones para una fundamentación ética* (Santander 1975).
— *Ética de la sexualidad y del matrimonio* (Madrid 1992).
— *Simbolismo de la sexualidad humana. Criterios para una ética sexual* (Santander 2001).
MAUSBACH, J.-ERMECKE, G., *Teología moral católica,* I. *Moral general* (Pamplona 1971).
MIFSUD, T., *Moral de discernimiento.* III: *Una reivindicación ética de la sexualidad humana* (Santiago de Chile 1986).
PADOVESE, L., *Uomo e donna a immagine di Dio. Lineamenti di morale sessuale e familiare* (Padua 1994).
PESHKE, K. H., *Etica cristiana. Teologia morale alla luce del Vaticano II,* 2 vols. (Roma 1985s).
RUF, A. K.-COOPER, E. J., *Grundkurs Sexualmoral,* I-II (Friburgo 1982s).

SÁNCHEZ GARCÍA, U., *La opción del cristiano.* II: *La comunión en Cristo. Ante Dios, la persona, el sexo, el matrimonio y la familia* (Madrid 1985).
SARMIENTO, A., *El matrimonio cristiano* (Pamplona 1997).
TREVIJANO, P., *Madurez y sexualidad* (Salamanca [2]1994).
VICO PEINADO, J., *Liberación sexual y ética cristiana* (Madrid 1999).
VIDAL, M., *Ética de la sexualidad* (Madrid 1991).
— *Moral de actitudes.* II/2: *Moral del amor y de la sexualidad* (Madrid [8]1991).
ZUCCARO, C., *Morale sessuale* (Bolonia 1997).

3. **Obras generales sobre el amor y la sexualidad**

AA.VV., *Algunas cuestiones de ética sexual* (Madrid 1976).
— *La corporeidad y la sexualidad en el mundo de la Biblia* (Pamplona 1989).
— *Teología del cuerpo y de la sexualidad* (Madrid 1991).
ABRAHAN, A.-PASINI, W. (eds.), *Introducción a la sexología médica* (Barcelona 1980).
AFFEMANN, R., *La sexualidad en la vida de los jóvenes* (Santander 1979).
ALBURQUERQUE, E., *Moral de la vida y de la sexualidad* (Madrid 1998).
AMEZUA, E., *Religiosidad y sexualidad* (Madrid 1974).
— *La otra sexualidad* (Madrid 1975).
ANATRELLA, T., *El sexo olvidado* (Santander 1994).
ARANDA, G., *Varón y mujer. La respuesta de la Biblia* (Madrid 1991).
BASTIN, G., *Wörterbuch der Sexualpsychologie* (Friburgo 1972).
BÖCKLE, F. y otros, *Menschliche Sexualität und kirchliche Sexualmoral* (Düsseldorf 1975).
BRESCIANI, C., *Personalismo e morale sessuale. Aspetti teologici e psicologici* (Roma 1983).
CASTILLA DEL PINO, C., *Sexualidad y represión* (Madrid 1971).
CHAPELLE, A., *Sexualité et Sainteté* (Bruselas 1977).
CENCILLO, L., *Raíces del conflicto sexual* (Madrid 1975).
COLEMAN, G. S., *Human Sexuality. An All-Embracing Gift* (Nueva York 1990).
CONCETTI, G., *Sessualità, amore, procreazione* (Milán 1992).
CURRAN, C. E.-MCCORMICK, R. A. (eds.), *Dialogue about Catholic Sexual Teaching* (Readings in Moral Theology, 8; Nueva York-Mahwah, NJ 1993).
CUYÁS, M., *Antropología sexual* (Madrid 1991).
DOMINIAN, J., *Proposals for a New Sexual Ethics* (Londres 1977).
DREWERMANN, E., *Psicoanálisis y Teología Moral.* II: *Caminos y rodeos del amor* (Bilbao 1996).
DUBARLE, A. M., *Amor y fecundidad en la Biblia* (Madrid 1970).
ELIZARI, F. J., *Reconciliación del cristiano con la sexualidad* (Madrid 1982).
EQUIPO INTERDISCIPLINAR, *Sexualidad y vida cristiana* (Santander 1982).
FLANDRIN, J. L., *Le sexe en Occident* (París 1981).
— *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale* (París 1983).

FLECHA, J. R., *Ética de la sexualidad* (Madrid 2002).
FORCANO, B., *Nueva ética sexual* (Madrid 1983).
FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad* (Madrid 1977).
FOX, TH. C., *Sexuality and Catholicism* (Nueva York 1995).
FUCHS, E., *Desiderio e tenerezza. Una teologia della sessualità* (Turín 1984).
FUCEK, I., *La sessualità al servizio dell'amore. Antropologie e criteri teologici* (Roma ²1996).
GALLI, N., *Educación sexual y cambio cultural* (Barcelona 1984).
GAUDEFROY, M. (ed.), *Estudios de sexología* (Madrid 1969).
GIUNCHEDI, F., *Eros e Norma. Saggi di sessualità e bioetica* (Roma 1994).
GOFFI, T., *Ética sexual cristiana* (Madrid 1974).
HESNARD, A., *Sexología normal y patológica* (Barcelona 1970).
JEANNIÈRE, A., *Antropología sexual* (Barcelona 1966).
JOANNES, F. V. (ed.), *Diritti del sesso e del matrimonio* (Verona 1968).
JUAN PABLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano* (Roma ²1987).
KEANE, PH. S., *Sexual Morality. A Catholic Perspective* (Nueva York-Ramsey-Toronto 1977).
KELLY, G. A. (ed.), *Human Sexuality in Our Time. What the Church Teaches* (Boston, MA 1979).
KINSEY, A. C., *La conducta sexual del varón* (Buenos Aires 1953).
— *La conducta sexual de la mujer* (Buenos Aires 1954).
KIPPLEY, J. K., *Sex and Marriage Covenant. A Basis for Morality* (Cincinnati 1991).
KOSNIK, A. (ed.), *La sexualidad humana* (Madrid 1978).
LACROIX, X., *Le corps de chair. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour* (París 1992).
LAW, B. F. (ed.), *Human Sexuality and Personhood* (St. Louis, MI 1981).
LÓPEZ, F., *Para comprender la sexualidad* (Estella 1989).
MARAÑÓN, G., *Tres ensayos sobre la vida sexual* (Madrid 1929).
DE MARTINI, N., *Sessualità, linguaggio d'amore. La maturità sessuale, aspetto della maturità globale* (Cinisello Balsamo 1988).
MASTERS, W. H.-JOHNSON, V. E., *Respuesta sexual sana* (Buenos Aires 1968).
MCCARTHY, D. G.-BAYER, E. J. (eds.), *Handbook on Critical Sexual Issues* (St. Louis, MI 1983).
MEAD, M., *El hombre y la mujer* (Buenos Aires 1961).
— *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas* (Barcelona ³1981).
NELSON, J. B.-LONGFELLOW, S. P. (eds.), *La sexualidad y lo sagrado. Fuentes para la reflexión teológica* (Bilbao 1996).
NOONAN, J. T., *Contraception: A History of its Treatment by Catholic Theologians and Canonists* (Cambridge, MA 1965).
NYGREN, A., *Eros y Agape* (Madrid 1969).
ORAISON, M., *Le mystère humain de la sexualité* (París 1966).
PALUMBIERI, S., *Antropologie e sessualità* (Turín 1996).
PFÜRTNER, S., *Kirche und Sexualität* (Hamburgo 1972).
PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales* (Madrid 1976).
ROCCHETTA, C., *Hacia una teología de la corporeidad* (Madrid 1993).

— *Teología de la ternura. Un «evangelio» por descubrir* (Salamanca 2000).
ROUSELLE, A., *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial* (Barcelona 1989).
SANTORI, G., *Compendio de sexología* (Madrid 1969).
SCHERER, R., *Nueva comprensión de la sexualidad* (Salamanca ²1986).
SCHWARTZ, M. F. (ed.), *Sex and Gender. A Theological and Scientific Inquiry* (St. Louis, MI 1983).
SIKER, J. S., *Homosexuality in the Church. Both Sides of the Debate* (Louisville, KE 1994).
SIMON, M., *Comprender la sexualidad hoy* (Santander 1978).
SINGER, I., *The Nature of Love,* 3 vols. (Chicago-Londres ²1984).
TOSATO, A., *Il matrimonio israelitico* (Roma 1982).
USSEL, J. VAN, *Histoire de la répression sexuelle* (París 1972).
VALSECCHI, A., *Nuevos caminos de la ética sexual* (Salamanca ²1976).
VILLAMARZO, P. F., *Características y tratamiento de la sexualidad infantil* (Madrid 1979).
WATTIAUX, H., *Vie chrétienne et sexualité* (Cambrai 1980).
WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad* (Madrid 1978).

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AAS	*Acta Apostolicae Sedis* (Roma).
AnVal	*Anales Valentinos.*
AugustLv	*Augustiniana.*
BibFe	*Biblia y Fe.*
BibTB	*Biblical Theology Bulletin.*
BRev	*Biblical Review.*
BS	*Biblische Studien.*
Burg	*Burgense.*
CCA	Conferencia Episcopal Alemana, *Catecismo católico para adultos,* 2 vols. (BAC, Madrid [r]1992, 1998).
CFET	M. Vidal (ed.), *Conceptos fundamentales de Ética Teológica,* o.c.
CFT	H. Fries, *Conceptos fundamentales de Teología,* 4 vols. (Madrid 1966-1967).
CivCat	*La Civiltà Cattolica.*
Conc	*Concilium.*
CSEL	*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (Viena 1866ss).
DE	*Diccionario de Espiritualidad,* 3 vols. (Barcelona 1983-1984).
DEB	P. M. Bogaert y otros, *Diccionario enciclopédico de la Biblia,* o.c.
DENT	Balz-Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento,* o.c.
DEPhM	M. Canto-Sperber, *Dictionnaire d'Éthique et de Philosophie Morale,* o.c.
DETM	Rossi-Valsecchi, *Diccionario enciclopédico de Teología Moral,* o.c.
DS	Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum* (Barcelona-Friburgo-Roma 1965).
DSoc	*Diccionario de Sociología,* o.c.
DTC	*Dictionnaire de Théologie Catholique* (París 1903-1950).
DTNT	L. Coenen y otros, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento,* 4 vols. (Salamanca 1980-1984).
DzH	H. Denzinger-P. Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Barcelona [r]2000).
EspV	*Esprit et Vie.*

LuV	*Lumière et Vie*
MedMor	*Medicina e Morale*
Mor	*Moralia*
MS	*Mysterium Salutis* (Madrid 1969ss)
NDCS	DOWNEY, M E (ed), *The New Dictionary of Catholic Spirituality,* o c
NDE	S DE FIORES-T GOFFI, *Nuevo diccionario de Espiritualidad* (Madrid [5]2000)
NDMC	H ROTTER, *Nuevo diccionario de Moral cristiana,* o c
NDTh	KOMONCHAK, J K (ed), *The New Dictionary of Theology,* o c
NDTM	COMPAGNONI y otros, *Nuevo diccionario de Teologia Moral,* o c
NJBC	*The New Jerome Biblical Commentary* (Englewood Cliffs, NJ 1990)
NRT	*Nouvelle Revue Théologique*
NTS	*New Testament Studies*
OR	*L'Osservatore Romano* (edición en español)
PG	J -P MIGNE, *Patrologiae Cursus completus Series Graeca* (París 1857ss)
PL	J -P MIGNE, *Patrologiae Cursus completus Series Latina* (Paris 1844-1855)
RCatInt	*Revista Católica Internacional*
RCatT	*Revista Catalana de Teologia*
ReCult	*Religión y Cultura*
RThom	*Revue Thomiste*
RTMor	*Rivista di Teologia Morale*
Sales	*Salesianum*
SalTer	*Sal Terrae*
ScTh	*Scripta Theologica*
Semin	*Seminarium*
SM	*Sacramentum mundi*
STh	SANTO TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*
StMor	*Studia Moralia*
StPatav	*Studia Patavina*
TS	*Theological Studies*
TWNT	Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament (Stuttgart 1932-79).
TZ	*Theologische Zeitschrift*

Documentos del magisterio

AA	Concilio Vaticano II, Decreto *Apostolicam actuositatem* (1965)
CA	Juan Pablo II, *Centesimus annus* (1991)
CC	Pio XI, Carta enciclica *Casti connubii* (1930).
CEC	*Catecismo de la Iglesia Católica* (1992)
CF	Juan Pablo II, Carta a las familias *Gratissimum sane* (1994)
ChL	Juan Pablo II, Exhortación apostólica *Christifideles laici* (1988)
CIC	Código de Derecho Canonico (BAC, Madrid [17]2001)
DH	Concilio Vaticano II, Declaración *Dignitatis humanae* (1965)
EV	Juan Pablo II, Carta encíclica sobre el valor de la vida humana *Evangelium vitae* (1995)
FC	Juan Pablo II, Exhortacion apostólica *Familiaris consortio* (1981)
GE	Concilio Vaticano II, Declaración *Gravissimum educationis* (1965)
GS	Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes* (1965)
HV	Pablo VI, Carta encíclica *Humanae vitae* (1968)
LE	Juan Pablo II, Carta enciclica *Laborem exercens* (1981)
LG	Concilio Vaticano II, Constitución dogmatica *Lumen gentium* (1964)
MD	Juan Pablo II, Carta apostólica *Mulieris dignitatem* (1988)
OAH	Congregacion para la Educacion Catolica, *Orientaciones sobre el amor humano* (1-11-1983)
PDV	Juan Pablo II, Exhortacion apostólica *Pastores dabo vobis* (1992)
PH	Congregación para la Doctrina de la Fe, *Persona humana* (1975)
PO	Concilio Vaticano II, Decreto *Presbyterorum ordinis* (1965)
RH	Juan Pablo II, Carta enciclica *Redemptor hominis* (1979)
RMi	Juan Pablo II, Carta enciclica *Redemptoris missio* (1990)
SRS	Juan Pablo II, Carta enciclica *Sollicitudo rei socialis* (1987)
VHL	Conferencia Episcopal Española, Instrucción *La verdad os hará libres* (1990)
VS	Juan Pablo II, Carta encíclica *Veritatis splendor* (1993)

INTRODUCCIÓN A LA TEOLOGÍA MORAL DE LA PERSONA

CAPÍTULO I

LA PERSONA HUMANA

BIBLIOGRAFÍA

ALFARO, J., *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* (Salamanca 1988); BUBER, M., *¿Qué es el hombre?* (México 1980); DÍAZ, C., *El puesto del hombre en la filosofía contemporánea* (Madrid 1981); GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Proyecto de hermano* (Santander 1987); GUARDINI, R., *Mundo y persona* (Madrid ²1967); LÉVINAS, E., *Humanismo del otro hombre* (Madrid 1993); PANNENBERG, W., *Antropología en perspectiva teológica* (Salamanca 1993); PIVA, P., *Persona umana e norma morale* (Vicenza 1986); RICOEUR, P., *Soi-même comme un autre* (París 1990); VERGÉS, S., *Comunicación y realización de la persona* (Bilbao 1987); VIDAL, M., *Moral de actitudes,* II/1, o.c., 11-163; WOLFF, H. W., *Antropología del Antiguo Testamento* (Salamanca 1978); ZUBIRI, X., *El hombre y Dios* (Madrid 1984); ID., *Sobre el hombre* (Madrid 1986).

La primera lección de este manual de *Teología Moral de la persona,* especialmente consagrado a las cuestiones del amor y la sexualidad, ha de estar necesariamente dedicada a la persona humana. La dignidad de la persona ha ido encontrando su puesto tanto en la filosofía como en la conciencia social de nuestro tiempo [1]. Ella constituye, en efecto, el eje vertebrador de todas las reflexiones que han de seguir.

La persona humana, que ha de ocupar con todo derecho el horizonte de estas reflexiones, reivindica por sí misma un momento de atención, no tanto para justificar su pertenencia en los temas que siguen cuanto para demandar una clarificación de su misma presencia [2].

[1] E. MOUNIER, «Manifiesto al servicio del personalismo» y «Personalismo y cristianismo», en *Obras completas,* I (Salamanca 1992) 579-755 y 847-904; ID., «El personalismo», en *Obras completas,* III (Salamanca 1990) 449-549; L. SENTIS, «Penser la personne»: *NRT* 116 (1994) 679-700; G. LUROL, «Mounier, Emmanuel», en DEPhM 1006-1011.

[2] Cf. A. GUGGENBERGER, «Persona», en CFT III, 444-457; A. ACERBI, «Persona», en DETM, 832-837; J. GÓMEZ CAFFARENA, «Persona y ética teológica», en CFET, 167-183; H. ROTTER, «Persona», en NDMC, 451-456; A. MONTEFIORE, «Identité morale. L'identité morale et la personne», en DEPhM, 691-697.

1 LA PERSONA Y SU VERDAD

«El hombre es el camino de la Iglesia», anuncia la encíclica *Redemptor hominis* (n 14), de Juan Pablo II, con una frase que se ha ido repitiendo en documentos pontificios posteriores hasta las encíclicas *Centesimus annus* y *Veritatis splendor*[3] La persona humana es también el camino obligado para la fundamentación del juicio ético El ser humano, creado por Dios, es el fundamento ontológico y objetivo de la Teología Moral de la Persona

Para los antiguos la verdad era una cualidad real y objetiva, aunque pudiera ocurrir que alguien —por incapacidad personal o por presión ambiental— no lograra llegar a percibirla De forma semejante, también la belleza se entendía como objetiva, aunque un individuo o un grupo estuvieran privados de gusto estético Y, también de modo paralelo, se entendia que la bondad etica existía más allá de la deformación de las conciencias Era relativamente fácil afirmar que una acción era buena o mala La fundamentación última de tal afirmacion llegaba hasta el orden mismo del cosmos, hasta la ley eterna de Dios o hasta la «naturaleza» inviolable del mundo y de las cosas[4]

Perdida aquella objetividad, se ha buscado afanosamente un criterio para hincar, como en tierra firme, la valoracion moral de los comportamientos humanos La suspicacia ante la verdad objetiva obligaría en los últimos siglos a apelar a una normatividad consensuada por los seres humanos y apoyada por el andamiaje de los ordenamientos legales

La teología moral cristiana invoca con justicia los «lugares teológicos» de los que se nutre Considera el mensaje biblico en su contexto y teniendo en cuenta su significado último, recuerda la doctrina de los Padres y se remite al magisterio autentico de la Iglesia Pero no sólo no olvida, sino que valora los fundamentos racionales de un discurso que ha de facilitarle el diálogo ecumenico e interreligioso

Todo parece indicar, en consecuencia, que la valoracion moral ha de fundarse en el mismo *ser del hombre,* es decir, en su misma verdad ontológica (EV 48, 96) Es necesaria una lectura de la persona en sus connotaciones esenciales y cualificantes *(logos),* en sus finalidades

[3] JUAN PABLO II CA 55, VS 3s La importancia central de la persona humana para el comportamiento moral de los cristianos aparece innumerables veces en el pensamiento de Juan Pablo II Vease, p ej , SRS 1, 39ae, CA 3d, 6a, 8a, 11c, 13ab, 16b, 19c, 32c, 41c, 43b, 44b, 45b, 46b, 47a, 55c, VS 48bc, 49, 50a, 51b, 57b, 60, 65b, 71b, 72a, 75b, 78a, 79b, 80 82a, 84bc, 85b, 95b, 97, 101ab Cf J R FLECHA, «La concepcion cristiana del hombre en la Doctrina Social de la Iglesia» *Corintios XIII* 62-64 (1992) 217-253

[4] J R FLECHA, *Teologia moral fundamental* (Madrid 2001) 6

fundamentales *(telos)* y en sus dinamismos profundos *(nomos)* El hombre es un «ser significativo» que posee un *logos,* un *sentido,* que consiste en su ser-en-relación de comunión y de entrega de si en su capacidad de amar y ser amado Este *logos,* inscrito en el ser mismo del hombre, despierta en el un dinamismo hacia el cumplimiento de tal capacidad y anhelo de amor he ahi su perfeccion objetiva y su felicidad Tal orientacion es, en consecuencia, su *nomos,* la ley escrita en el corazón de todo hombre (cf Rom 2,14-15) y el criterio ultimo para evaluar la «humanidad» de su comportamiento [5]

El ser humano trae en si mismo las instrucciones para el uso, tanto activo como pasivo Es decir, el hombre ha de comportarse como hombre, y como hombre ha de ser tratado Del respeto al dato antropológico por parte del deber etico parece depender la posibilidad de permanencia en el *ser* y de afincamiento en el *bien-ser* del hombre, que trasciende sin duda el *bien-estar* de los humanos La «moralidad es la libre adopción personal de la propia esencia dada de antemano» [6]

No se trata de fundamentar la moral en una pretendida entelequia «humana», ajena a las coordenadas del espacio y el tiempo La *humanitas* no se encuentra en abstracto, sino realizada en la *persona,* histórica y concreta, singular e irrepetible Cada ser vivo tiene su ritmo Y ha de ser respetado Hoy se afirma este postulado aun con respecto a los otros seres vivos no personales y aun al resto de la creación Todos los seres forman parte de un macrosistema de vida, cuya identidad, funciones, ritmo y teleología han de ser respetados No queda más que preguntarse por qué el ser humano, viviente y personal, habría de ser el único marginado en esta reivindicación de respeto que se remite al *ser* de cada ser

La moral es propia de los seres humanos La moral es «humana» en múltiples sentidos Son las personas las que se comportan moralmente Pero es la moralidad la que configura la «humanidad» De ahí que haya que afirmar una y otra vez la centralidad de la persona humana en la reflexión moral Y eso, al menos, en dos sentidos inevitables y complementarios como estructura y como objeto de la moralidad [7]

[5] Cf D TETTAMANZI, «La homosexualidad en el marco de la antropologia cristiana» *OR* 29/11 (14-3-1997) 11

[6] K RAHNER, «El mandamiento del amor entre los otros mandamientos», en *Escritos de Teologia* V (Madrid 1964) 483

[7] Cf M VIDAL, *El nuevo rostro de la moral* (Madrid 1976) 257-290

a) *Como estructura moral*

El ser humano tiene un modo peculiar de comportamiento que le permite emanciparse de la tutela mecánica de la naturaleza Su peripecia es un proceso de liberación —siempre arriesgada y nunca concluida— respecto a los dictados del medio El esquema operativo «estímulo-respuesta», que determina la vida de los demás vivientes —al menos en una gran parte de sus reacciones—, se ve sustituido, con indudables ventajas y con evidentes riesgos, por el esquema «estímulo-respuesta-propuesta» El caso es que el ser humano ha dejado de ser un animal puramente estimúlico Y todo retorno a ese estadio superado, aunque a veces nostálgicamente apetecido, se paga siempre con una pérdida de humanidad, tanto activa como pasiva No se abdica impunemente de la dignidad personal

De ahí que la persona y la «personeidad» —dejemos un espacio y un tiempo para la maduración de la «personalidad»— constituyan el elemento medular de la misma estructura moral [8] Ni de hecho ni de derecho habrá acciones morales, ni estructuras morales, ni silueta moral para una sociedad, una clase social o una cultura, si las acciones y las omisiones no tienen en cuenta la misma estructura personal del ser humano y del mundo, ya inevitablemente humanizado [9]

La personeidad es, en consecuencia, el esqueleto mismo de la estructura moral del ser humano y de la sociedad humana Para la teología, el concepto de persona no se reduce a la enumeración de sus propiedades —la individualidad del sujeto, su encarnación y su relación de intersubjetividad— sino que significa precisamente el principio de su unidad [10] Para la fe cristiana, la persona se autocomprende como el único ser que ha sido llamado a entrar en diálogo con Dios

b) *Como destino de la responsabilidad moral*

Nos situamos, de hecho, en el pórtico de la Teología Moral de la Persona Tratamos del hombre Los grandes valores morales, tutela-

[8] Recuerdese lo que sobre la personeidad ha escrito X Zubiri *El hombre y Dios* o c , 46-74 Cf Id , *Sobre el hombre* o c Vease tambien como situa el culmen del hombre en la voluntad libre, en aquel acto en que se posee a si mismo X Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volicion* (Madrid ²1993) 150 153, cf B Castilla, *Nocion de persona en Xavier Zubiri Una aproximacion al genero* (Madrid 1996)

[9] La reivindicacion de la dignidad humana esta lejos de aquel «aceptar pura y simplemente la condicion humana» que, segun J Maritain, haria vivir al hombre al borde de la animalidad *Filosofia Moral Examen historico-critico de los grandes sistemas* (Madrid 1962) 586-588

[10] A Bertuletti, «Il concetto di persona e il sapere teologico» *Teologia* 20 (1995) 129

dos por todos los códigos morales, desde el de Hammurabi hasta el Decálogo, parecen a primera vista referirse a la familia, a la vida, a la sexualidad, a los bienes materiales, a la verdad y a la fama Evóquense por un momento los mandamientos de la «segunda tabla» del código mosaico Parecería que los valores morales se refieren a *cosas,* o a magnitudes extrahumanas, ante las cuales el ser humano debería inclinarse respetuosamente, como para no violar su sacralidad

Pero la ética —filosofica o teológica— no puede limitarse a tratar de cosas, de terrenos inviolables, de espacios sagrados sustraídos a la profanación de las manos del hombre La ética sectorial trata del hombre mismo Ése es precisamente su «objeto» La persona es el primer analogado el valor por excelencia que se trata de tutelar, de respetar, de promocionar No se trata de una *abstinencia,* sino de una *sustinencia* La moral de la persona no es un programa de mortificación, sino de vivificación Es hora de recordar unas palabras del Concilio Vaticano II que evocan y profesan esta fe —laica y religiosa a la vez— en la prioridad del hombre sobre las obras de sus propias manos

> «Creyentes y no creyentes estan generalmente de acuerdo en este punto todos los bienes de la tierra deben ordenarse en funcion del hombre, centro y cima de todos ellos» (GS 12a)

Como si pretendiese responder a una duda sustentada por diversos sistemas socio-políticos totalitarios, el mismo Concilio afirma la grandeza y majestad de la naturaleza personal del ser humano

> «No se equivoca el hombre al afirmar su superioridad sobre el universo material y al considerarse no ya como particula de la naturaleza o como elemento anonimo de la ciudad humana Por su interioridad es, en efecto, superior al universo entero» (GS 14b)

Ya al comienzo de la Moral de la Persona resulta fácil imaginar las profundas consecuencias que de esa «verdad» del hombre —tan decididamente evocada por las recientes encíclicas papales [11]— se derivan para el comportamiento etico de las personas, así como para la determinación de las medidas que habrán de tomar los que se ocupan de ellas Cuestiones relativas a la sexualidad o al respeto a la vida humana, habrán de recibir una respuesta diferente según se considere a la persona

La persona es considerada a veces a tenor de algunas determinaciones adjetivales como su sexo o su raza, su edad o su capacidad de automoción Tales reduccionismos constituyen una violacion de la

[11] CA 46, VS 32, 48, 54, 62 Cf R Tremblay, «La antropologia cristocentrica de la enciclica *Veritatis splendor*» *OR* 46 (12-11 1993) 10, M Rhonheimer, «El hombre, proyecto de Dios» *OR* 52 (24-12-1994) 11

intima «verdad» de la persona y condicionan una respuesta pretendidamente etica que ignoraria la sustantividad misma de la persona

De ahi que la reflexion moral haya de partir inexcusablemente de la afirmación de la dignidad de la persona humana

2 DIGNIDAD DE LA PERSONA HUMANA

El Concilio Vaticano II no duda en afirmar la dignidad del ser humano con términos que podrían ser aceptados por todas las culturas Pero a tal concepción racional y ecuménica tampoco duda en yuxtaponer la confesión explícita de la religación ontológica del ser humano con su Creador

> «Queda en pie para cada hombre el deber de conservar la estructura de toda la persona humana, en la que destacan los valores de la inteligencia, voluntad, conciencia y fraternidad, todos los cuales se basan en Dios Creador y han sido sanados y elevados maravillosamente en Cristo» (GS 61a)

Se diría que la primera frase se sitúa en «el pórtico de los gentiles», como si pretendiera establecer desde la racionalidad un diálogo con las éticas seculares Más que la afirmación tradicional de las «facultades del alma», el Concilio recoge un discurso articulado sobre unos «valores» humanos que sitúan la personeidad no sólo en la capacidad de autoposesión y de conciencia, sino también y sobre todo en la capacidad de establecer lazos de fraternidad El hombre es él y su mundo relacional Como bien ha afirmado X Zubiri, la relatividad de ese absoluto que es la persona consiste formalmente en serlo «frente a», lo cual constituye esa respectividad intrínseca y formalmente constitutiva de la realidad personal [12] Pero es preciso afirmar inmediatamente que esa su estructura ontológica determina inexcusablemente unas referencias éticas el deber de conservar la estructura de toda la persona humana y su ontológica respectividad

Esa primera parte de la afirmación conciliar apela, sin nombrarlo, al orden de la *naturaleza* del ser personal Pero en la segunda parte se explicita una confesión de fe que no viene a negar la racionalidad que soporta a la primera Para el creyente, en efecto, la *fysis* es siempre *ktisis* la naturaleza es creacion La misma estructura de la persona es especular y referencial En el marco de la historia de la salvación, la consideración de la estructura personal remite tanto a la Creación como a la Redención El hombre es lo que es Y en realidad, históricamente, el hombre es un ser pensado, proyectado, dise-

[12] X Zubiri, *El hombre y Dios,* o c , 79

ñado, creado por Dios, un ser rescatado, redimido, plenificado en Jesucristo, un ser habitado y movido por el Espíritu de Dios

Para San Ireneo, «la gloria del hombre es Dios» Pero, puesto que el receptor de la operación de Dios es el ser humano, también se puede afirmar con igual justicia que la gloria de Dios es el hombre viviente [13]

El Concilio Vaticano II sitúa la dignidad de la persona precisamente en el propio valor eminente, que ella debe realizar de forma libre por sí misma (GS 26, 27, 40, 41) Partiendo de tal convicción advierte contra el peligro de que la persona sea empleada como medio para un fin ajeno a sí misma (GS 27)

No es extraño que la antropología conciliar remita una y otra vez a la categoría de la iconalidad «La Biblia nos enseña que el hombre ha sido creado "a imagen de Dios", con capacidad para conocer y amar a su Creador» (GS 12c) La explicacion de esa imagineidad y similitud del hombre no se apoya en su capacidad discursiva, como afirmaban los antiguos escolasticos, ni en su capacidad de encuentro intersexual, como parece sugerir Karl Barth, sino precisamente en su capacidad de relación cognitiva y agápica con su Creador (ver también GS 34a) [14]

A esta conviccion de fe remite una de las expresiones más bellas y profundas de la antropologia conciliar, que ha sido muchas veces evocada posteriormente por el magisterio de Juan Pablo II

> «El hombre, unica criatura terrestre a la que Dios ha amado por si misma, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de si misma a los demas» (GS 24c, RH 13)

Situándose en la continuidad de esa línea, el *Catecismo de la Iglesia Católica* no deja de extraer algunas importantes conclusiones eticas de la afirmación de la iconalidad humana

> «Por haber sido hecho a imagen de Dios, el ser humano tiene la dignidad de *persona,* no es solamente algo, sino alguien Es capaz de conocerse, de poseerse y de darse libremente y entrar en comunion con otras personas, y es llamado, por la gracia, a una alianza con su Creador, a ofrecerle una respuesta de fe y de amor que ningun otro ser puede dar en su lugar» [15]

[13] SAN IRENEO, *Adv Haer* 3 30,2, 4, 20,7, O GONZALEZ DE CARDEDAL, *La gloria del hombre* (Madrid 1985) 3 91

[14] Cf J R FLECHA, *Sed perfectos* (Madrid 1992) 181-207 «La opcion por el hombre, imagen de Dios, en la etica cristiana»

[15] CEC, 357, cf 1877, cf EV 18, 34d En su audiencia semanal del 1-5-1991, decia Juan Pablo II «Hay algo que es debido al hombre por ser hombre, a causa de su dignidad y semejanza con Dios, independientemente de su presencia o ausencia en el mercado, de lo que posee y puede vender y de los medios de adquisicion», en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* 14/1 (Ciudad del Vaticano 1993) 1086 En su

A la luz de esta confesión cristiana, se sitúan en una más amplia perspectiva dos cualidades de la persona humana que parecen ser determinantes para la reivindicacion ética de su dignidad, como son la unicidad y la finalidad

a) *Unicidad de la persona*

La persona humana vive en medio de una multitud de personas Pero no se confunde con ellas El hombre no es la gente La misma conciencia individual se alza como testigo de esta inasimilabilidad de la persona individual El ser humano se subleva ante la mera posibilidad de ser reducido a la infracategoría de pieza plural, reemplazable, anonima y prescindible Esta reclamación de la unicidad no se basa solamente en la ostentación de los rasgos fisonómicos, siempre diversos y prácticamente irrepetibles Se basa sobre todo en la diferenciación que la conciencia personal situa en la vivencia de la propia peripecia El hombre es su historia, es decir, su memoria y su proyecto, su «recordar» y su «acordar» Los dolores y los gozos de un ser humano lo modelan, en el doble sentido que alude tanto a la conformación como a la ejemplificacion El hombre es un ser «modelado» por «su» historia personal Y, en íntima conexión con ese dato, el hombre se convierte en un ser «modélico» y prototipico

Algo de la hondura de estas vivencias reflejan unas palabras de Juan Pablo II, en las que la afirmación de la iconalidad divina del ser humano, a partir de su misma creacion, le lleva a la defensa de la unicidad de la persona

> «Precisamente por ser persona, el hombre, entre todas las criaturas, esta revestido de una dignidad unica Cada hombre tiene su propia razon de ser, y jamas puede ser utilizado como simple medio para alcanzar otras metas, ni siquiera en nombre del bienestar y del progreso de toda la comunidad Dios, al crear al hombre a su imagen, quiso hacerlo participe de su señorio y de su gloria» [16]

Esta conciencia de la unicidad personal, basada en la experiencia de la propia historicidad, del propio sufrimiento —y tambien de las propias y personales alegrias—, se ve hoy reforzada por los datos de la ciencia, sobre todo la Genetica Al fijar nuestra atención en la ce-

discurso a las Academias Pontificias (28 11-1996) decia que «La fe en Cristo, Verbo encarnado, nos hace mirar de una forma nueva al hombre En cierto sentido, nos permite *creer en el hombre* creado a imagen y semejanza divina, microcosmos del mundo y, al mismo tiempo icono de Dios» *OR* 28/49 (6-12 1996) 7

[16] JUAN PABLO II, Discurso a los participantes en la XI Conferencia Internacional de pastoral sanitaria (30-11-1996), en *OR* 28/49 (6-12-1996) 8

lula-huevo sabemos que «no se trata solamente de una célula destinada a convertirse en un ser humano, sino que, ademas, en alguna manera, está predeterminada a convertirse en "tal" y no otro ser humano Como se ha afirmado frecuentemente, lo que cada ser humano tiene en sí mismo de mas peculiar, único e irrepetible, estaba ya inscrito, de alguna forma, en la unica combinación genetica presente en la primera celula huevo» [17]

Asi pues, la conciencia nos remite a la unicidad personal desde la experiencia del tiempo y la Genetica nos presenta como plausible un postulado semejante desde la observacion de los orígenes de la vida

El hombre es un ser vivo entre seres vivos, pero es un individuo, tanto frente a la especie, cuanto frente a los demás individuos pertenecientes a la misma [18] La unicidad e insustituibilidad de la persona se vive con especial intensidad al compartir el amor y al hacerse uno con el otro en el amor En el amor, el hombre y la mujer se encuentran el uno al otro como personas el yo ama al tú como único e inconfundible [19] Pero todavía hay otra experiencia vital que nos enfrenta con la cuestión de la unicidad personal Se trata de la «experiencia» de la muerte y el morir, en la medida en que ante esa magnitud inabarcable podemos hablar en terminos de experiencia La pregunta sobre la muerte es una variante de la pregunta sobre la densidad e irrepetibilidad de la persona que se pregunta [20]

Pero aun queda un último paso Desde la vision de la fe, el creyente percibe la unicidad del ser personal en el contexto del amor de Dios, que es a la vez personal y personalizante Un amor creador, como ya se ha dicho Y un amor redentor de todo lo humano y de cada hombre, unico y personal, rescatado al precio de la sangre de Jesucristo «Ese profundo estupor respecto al valor y a la dignidad del hombre se llama Evangelio, es decir, Buena Nueva» (RH 10, cf EV 2)

Esta unicidad de la persona ya ha sido atisbada por la filosofía de todos los tiempos Los grandes pensadores han subrayado tanto la unidad en cuanto autoposesión de la persona como la unicidad en cuanto relación unica con la realidad circundante Recuérdese, a modo de ejemplo, un conocido paso de Zubiri que recoge conclusiones recurrentes en su pensamiento

> «Esta es la unidad intrinseca y formal del ser y del vivir humanos vivir es poseerse a si mismo como "siendo", esto es, como un Yo Este ser tiene dos vertientes Una, aquella segun la cual el hombre

[17] J Gafo, *El aborto y el comienzo de la vida humana* (Santander 1979) 18
[18] R Guardini *Mundo y persona* o c , 169
[19] R Guardini, *Mundo y persona* o c , 169
[20] J L Ruiz de la Pena, *El ultimo sentido* (Madrid 1980) 149

> "es" una realidad que se posee a sí misma, que se pertenece a sí misma, que es "suya" Es en esto en lo que consiste ser persona El Yo, el ser del hombre, es un ser personal Según la otra vertiente, "siendo" el hombre afirma su realidad como suya frente a todo lo real en cuanto real Por tanto, el pertenecerse a sí mismo es una pertenencia respecto de todo lo real es una pertenencia absoluta El ser personal es, pues, un ser absoluto Pero como es algo realizado, este Yo, este ser, es un ser solo relativamente absoluto Un ser personal relativamente absoluto he aquí aquello en que consiste ser Yo» [21]

Como el mismo filósofo ha escrito, esa relatividad del absoluto personal se abre en último término a un Absoluto absoluto que lo religa y lo funda a fin de cuentas

Pues bien, desde la perspectiva de la fe, la unicidad de la persona remite a una dialogicidad trascendente, es decir a la comunicación de Dios y a la comunicación con Dios. A esa convicción nos remite la peripecia paradigmática de tantos hombres y mujeres del Antiguo Testamento que mantuvieron un diálogo personal con Dios A esa fe nos conduce la consideración de Jesús, Verbo e Icono de Dios que se hace «conversación» con los hombres y mujeres de su tiempo, rescatando su unicidad irrepetible de los esquemas unificadores de la legalidad. He ahí una de las consecuencias primeras de la afirmación creyente de la «encarnación» La hondura de esa convicción se encuentra reflejada en la inapreciable afirmación soteriológica paulina. «Me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Gál 2,20).

Una Teología Moral de la Persona encontrará múltiples ocasiones para retornar a esta afirmación filosófico-teológica, cada vez que esté en juego la defensa de la inviolabilidad de la persona humana

b) *Finalidad de la persona*

Kant califica de disparate afirmar que tenemos deberes morales para con los seres inanimados o para con los seres animados irracionales. Los seres inanimados están enteramente sometidos a nuestro arbitrio —dice—, y los deberes para con los animales son tales en la medida en que nos conciernen Alguna corriente ecologista estaría en desacuerdo con esa afirmación Pero tal desacuerdo será menor en quien recuerde cómo el mismo Kant había colocado al ser humano en el ámbito de los fines.

> «Todos los seres racionales estan sujetos a la ley de que cada uno de ellos debe tratarse a sí mismo y tratar a todos los demas, nunca como simple medio, sino siempre al mismo tiempo como fin en sí

[21] X Zubiri, *El hombre y Dios*, o c , 288

> mismo [ ] Un ser racional pertenece al reino de los fines como miembro de el, cuando forma parte de el como legislador universal, pero tambien como sujeto a esas leyes»[22]

Con eso no basta Aun queriendo superar la heteronomía, la moral kantiana apela excesivamente al deber Ha influido de tal modo en la formación ética del mundo occidental, que se puede decir que «después de esta ola de neokantismo que nos invade [ ] habrá que volver a un tipo de ética que sea más antropológica»[23]

Permanece sin resolver otra cuestión fundamental la de la razón que asiste al que proclama la pertenencia del ser humano al reino de los fines Tal cuestionamiento es patrocinado tanto desde el punto de vista de una ecologia especulativa como desde la proclamación de la igualdad de los derechos del mundo no humano En realidad, es para cada cultura y para cada período histórico una tarea inesquivable la de repensar la pretendida absolutez e in-ligabilidad del ser humano y, en consecuencia, su definitiva «in-utilidad» y, por tanto, su preceptiva «in-utilizabilidad»[24].

Vinculada a ésta, subsiste todavía otra pregunta Aun suponiendo tal *finalidad* ontológica y ética del ser humano, acecha todavía el peligro de la etiquetación Es decir, admitida la grandeza y finalidad del ser humano, cabe todavia el peligro de excluir del rango de los seres humanos a algunos que no reúnan las condiciones mínimas para ser admitidos a esa dignidad Lamentablemente, la tentación no es imaginaria Por razones del sexo o de la esclavitud, por razón del color o del lugar de su nacimiento, por razón de su religión o de su afiliación política, muchos seres humanos han sido excluidos de tal categoría y rebajados al nivel de los medios y de los objetos y condenados a la instrumentalidad y prescindibilidad de las cosas no absolutas

Una reflexión filosófica sobre la finalidad de la persona humana ha de ser coherente y radical si pretende granjearse un mínimo de credibilidad El ser humano se situa en el reino de los fines no en razon de sus propiedades «adjetivales», sino por su mismo carácter de absolutez, previo a toda determinación adventicia o coyuntural Baste recoger aquí unas palabras significativas de Zubiri sobre el tema «Como persona, es decir, como realidad relativamente absoluta estoy fundado en la realidad como tal, y este momento fundante tiene el carácter de ultimidad, de posibilitación y de impelencia»[25] Ese

[22] I KANT, *Fundamentacion de la Metafísica de las costumbres* (Madrid ³1967) 91

[23] J L LOPEZ ARANGUREN «Sobre la Etica de Kant», en J MUGUERZA-R RODRIGUEZ ARAMAYO (eds), *Kant despues de Kant* (Madrid 1989) 668

[24] Sobre el hombre en cuanto ser in-disponible, véase EV 19 y 57

[25] X ZUBIRI, *El hombre y Dios* o c , 84

carácter de «suidad formal» en que consiste la persona y que la mantiene abierta al todo de la realidad, la sitúa al mismo tiempo en el ámbito soberano de su absolutez y su ultimidad [26]

En la Teología Moral hemos de dar un paso más A la luz de la revelación bíblica, el hombre se comprende como fin de la creación (Sal 8) [27], mientras que él sólo en Dios tiene su último fin [28]

Sabemos que las comunidades cristianas primitivas han reflexionado una y otra vez sobre la doctrina y el comportamiento de Jesús ante la dignidad del ser humano Jesús antepone al hombre concreto a las normas más sagradas de la Ley de Moisés (cf Mc 2,27) Para Jesús, el ser humano concreto es incomparablemente superior a todos los bienes de la tierra (cf. Mt 12,12)

De entre las abundantes referencias patrísticas a la finalización de la creacion en el ser humano, baste aquí recordar unas elocuentes palabras de San Gregorio de Nisa

> «El hombre que, entre los seres, no cuenta nada, que es polvo, hierba, vanidad, cuando es adoptado por el Dios del universo como hijo, llega a ser familiar de este Ser, cuya excelencia y grandeza nadie puede ver, escuchar y comprender ¿Con qué palabra, pensamiento o impulso del espíritu se podrá exaltar la sobreabundancia de esta gracia? El hombre sobrepasa su naturaleza de mortal se hace inmortal, de perecedero imperecedero, de efímero eterno, de hombre se hace dios» [29]

La selección de los textos se hace también difícil cuando se trata de recordar el puesto del hombre en la historia de la reflexión teológica Conviene, al menos, recordar aquí una observación de Santo Tomás sobre la utilidad que la encarnación del Verbo reporta al hombre y a su mundo

> «Todo lo que Dios hace por la salvación del hombre pertenece a toda la creacion, ya que el hombre, al estar constituido por una naturaleza espiritual y corporal, es en alguna forma como un confín u horizonte entre una y otra naturaleza Pues todas las creaturas corporales inferiores a él parecen estar destinadas a su servicio y por ello en cierto modo sometidas a él Las creaturas que son superiores al hombre, es decir, los ángeles, tienen en comun con el hombre la consecución del fin ultimo Por eso parece conveniente que la causa universal de

[26] Cf D GRACIA, *Voluntad de verdad Para leer a Zubiri* (Barcelona 1986) 176-178, 187

[27] Sobre la imagen del hombre como señor de la creacion que se encuentra en Sal 8,6, comparada con la vision del ser humano que se halla en Gen 1 y Dan 7, vease L ALONSO SCHOKEL-C CARNITI, *Salmos* I (Estella 1992) 221-222

[28] Cf GS 41, 21g, 10a el hombre ilimitado en sus deseos

[29] S GREGORIO DE NISA, *Sobre las bienaventuranzas,* Serm 7 PG 44,1280, este texto ha sido recordado por EV 80

todas las cosas asumiese en unidad de persona aquella creatura en la que mas se acerca a todas las demás» [30]

Recogiendo lo más granado de la tradición cristiana, el Concilio Vaticano II afirma que la «bondad natural de las cosas temporales recibe una dignidad especial por su relación con la persona humana, para cuyo servicio fueron creadas» (AA 7b; cf 31d y GS 26c) Una convicción que habrá de ser preciosa al tratar de elaborar un juicio crítico sobre las múltiples manipulaciones e instrumentalizaciones a las que el ser humano puede ser sometido

Como haciéndose eco de una conocida corriente humanística de pensamiento, afirma enfáticamente el Concilio «El hombre vale más por lo que es que por lo que tiene» (GS 35a, cf EV 81, 98)

3 EL HOMBRE, AVENTURA INTEGRAL

El ser humano es a todas luces una realidad inabarcable, incluso para sí mismo. Las definiciones del hombre, «las opiniones que el hombre se ha dado y se da sobre sí mismo, diversas y contradictorias» (GS 12b), son con frecuencia falsas, precisamente por tratar de ser simplificadoras. Van contra la verdad integral del ser humano

Cada momento de la historia y cada paso de los movimientos culturales han venido a subrayar un aspecto, a veces aislado, del complejo fenómeno humano Unas veces interesa resaltar su racionalidad y otras, su sentimiento A veces nos atrae su carácter social, su intrínseca «publicidad», y en otras ocasiones nos fascina su irrenunciable individualidad, su «privacidad» En ocasiones se acentúa su mortalidad inevitable, pero en otras ocasiones se glorifica su vitalidad, su capacidad para producir la vida, gestionarla y disfrutarla

Ante el enigma del ser humano, como ante el misterio de toda la realidad que es en sí misma enigmática [31], la solución más sencilla —y más tentadora, por tanto— ha sido la que trata de dividirlo y parcelarlo La respuesta de los dualismos, siempre recurrente, es la más simple y, por ello mismo, la más falaz [32]

[30] *Suma contra los gentiles* IV, 55, D M GALLAGHER, «Person and Ethics in Thomas Aquinas» *Acta Philosophica* 4/1 (1995) 51-71, que ofrece un detallado ana lisis del amor de amistad y de concupiscencia en el pensamiento de Santo Tomas, util para el objeto de nuestro estudio

[31] X ZUBIRI, *El hombre y Dios* o c , 96

[32] Cf RH 16, donde se alude a los sistemas que ofrecen una antropologia reductiva y disminuyen la dignidad del ser humano

a) *El hombre, unidad psicosomática*

Una primera tentacion consiste en trocear el ser humano, tratando de introducir una cuña entre sus aparentes «componentes» intrínsecos o bien subrayando el aspecto espiritual de su existencia, o bien subrayando la materialidad evidente que lo vincula a la tierra [33] No es extraño que en algunas épocas se haya reducido su esencia y su actividad a una pesquisa espiritualista que parecía ignorar la carne y la corporalidad, hasta llegar a despreciar la sexualidad humana y hasta la vocación procreadora del ser humano

Como por una explicable reacción, en otras épocas se subraya hasta tal punto la carnalidad del ser humano que se considera la sexualidad como una mera experiencia epidérmica, desconectada en lo posible de los sueños y fantasías que emergen del pasado y, sobre todo, desvinculada de los proyectos de futuro que nacen de la generosidad y del compromiso afectivo

Seguramente las cosas no se han planteado nunca de una forma tan radical Lo mejor de la tradición cristiana ha pensado al ser humano como un «microcosmos», como un mundo menor o mundo abreviado, en el que se abrazan lo espiritual y lo corporal [34]. Pero el peligro del reduccionismo acecha siempre que se trata de simplificar en exceso el ser y el actuar del fenómeno humano

Pero si el ser humano ha de entenderse y actuar como persona, es decir, como una realización libre de su naturaleza, es preciso reafirmar que cuando nos referimos a él no estamos hablando de una naturaleza puramente espiritual Aun siéndolo, el ser humano vive en su cuerpo anclado a la concretez del tiempo y del espacio, con sus posibilidades, limitaciones y resistencia «El hombre es espíritu en tal forma que para llegar a ser se introduce —y se ha introducido ya siempre entitativamente— en la materia y, por tanto, en el mundo. El hombre es espiritualidad sensible, espíritu en la materia» [35] El ser humano vive en la frontera de dos mundos [36]

No es extraño que el Concilio Vaticano II haya hecho explícita profesión de interés por el hombre «todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad» (GS 3a) En la misma

[33] Cf P LAIN ENTRALGO, *El cuerpo humano Teoria actual* (Madrid ’1991), ID , *Cuerpo y alma* (Madrid ’1995), ID , *Idea del hombre* (Barcelona 1997) 65-81

[34] Asi se expresa Fray Luis de León, *De los nombres de Cristo* lib I (Pimpollo) *Obras completas castellanas* (Madrid 1951) 423-424

[35] K RAHNER, *Oyente de la palabra* (Barcelona 1967) 168-169, ver tambien su obra *Espiritu en el mundo* (Barcelona 1963)

[36] M MULLER-A HALDER, «Persona», en SM V, 448, F P FIORENZA-J B METZ, «El hombre como unidad de cuerpo y alma», en MS II/II, 661-715, J GEVAERT, *El problema del hombre* (Salamanca 1976) 69-91, E CORETH, *¿Que es el hombre?* (Barcelona 1976) 181-217

Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy se afirma más adelante:

> «En la unidad de cuerpo y alma, el hombre, por su misma condicion corporal, es una síntesis del universo material, el cual alcanza por medio del hombre su mas alta cima y alza la voz para la libre alabanza del Creador» (GS 14a)

Esa innegable constitución unitaria, aunque ciertamente dialéctica, del ser humano, se convierte a su vez en exigencia ética imprescindible El mismo Concilio afirma que «queda en pie para cada hombre el deber de conservar la estructura de toda la persona humana, en la que destacan los valores de la inteligencia, voluntad, conciencia y fraternidad, todos los cuales se basan en Dios Creador y han sido sanados y elevados maravillosamente en Cristo» (GS 61a)

En su encíclica *Redemptoris missio,* Juan Pablo II ha denunciado un moderno dualismo, que por ser ético, no deja de ser ontológico: «Una cierta modernidad arreligiosa, dominante en algunas partes del mundo, se basa sobre la idea de que, para hacer al hombre más hombre, basta enriquecerse y perseguir el crecimiento técnico-económico Pero un desarrollo sin alma no puede bastar al hombre, y el exceso de opulencia es nocivo para él, como lo es el exceso de pobreza» [37] Más explícitamente aún se refiere a la necesidad de superar el dualismo psicosomático en la encíclica *Veritatis splendor* Recordando la doctrina conciliar se afirma allí que «la persona —incluido el cuerpo— está confiada enteramente a sí misma, y es en la unidad de alma y cuerpo donde ella es el sujeto de sus propios actos morales» (VS 48c).

La misma doctrina es recogida explícitamente, aunque con diversos subrayados y matices, por el *Catecismo de la Iglesia Católica,* que no olvida recordar que «la persona humana, creada a imagen de Dios, es un ser a la vez corporal y espiritual» (n.362).

En los últimos tiempos ha entrado en crisis una concepción de la *naturaleza humana* que parecía excesivamente dualista al considerar al ser humano como un «compuesto» de dos partes (alma y cuerpo), que vendrían a ser como cifra y representación de dos mundos diversos espiritual y material Pero el peligro de ese primigenio dualismo resurge constantemente, siempre que se olvida que el ser humano no se reduce a su espacialidad corpórea ni a un principio espiritual inalcanzable. Ambas tentaciones polares modifican el discurso cuando se trata de reflexionar sobre la ética de la sexualidad o sobre las ma-

[37] RMI 59 Ver tambien el n 15 «La liberacion y la salvacion que el Reino de Dios trae consigo alcanzan a la persona humana en su dimension tanto física como espiritual»

nipulaciones técnicas que pueden afectar a la vida del ser humano y, por tanto, a su última verdad

b) *El hombre, ser en relación*

Por otra parte, tambien ha entrado en crisis la autocomprension del ser humano como una monada aislada «Los hombres no son islas» El fenomeno humano es un haz de inter-relaciones Para el ser humano, vivir es convivir, laborar es colaborar y padecer es —o ha de ser— compadecer La «ipseidad» es imposible e incomprensible sin tener en cuenta la «alteridad» [38]

No es extraño que la filosofía se haya interrogado siempre sobre esta dimensión relacional del ser humano, temiendo con frecuencia una insuficiente resolucion de tal apertura, como bien lo muestran unas conocidas palabras de Th W Adorno

> «Sobre el concepto de hombre autentico se puede decir al menos algo negativo Ese hombre ni deberia ser mera funcion del todo, de ese todo que lo encerraria en sus redes y lo envolveria en ellas de tal modo que no podria distinguirse de ellas, ni deberia encerrarse en su pura ipsidad como en una fortaleza» [39]

Pero también aquí resurgen constantemente dos tentaciones, a la vez antropológicas y eticas la de una concepción *individualista* que parece ignorar la presencia y las demandas de los demas seres humanos, y, por otro lado, la de una concepción *grupalista* que sacrifica la unicidad de las personas en aras de la utilidad pública

Cuando se exalta la individualidad humana hasta ignorar la socialidad de sus raíces y decisiones, la ética se torna individualista y narcisista, y el ser humano, que se considera autosuficiente, termina —como el Narciso de los mitos— ahogandose en los estanques en los que se detiene a contemplar su perfección

Cuando, por el contrario, se exalta la vinculación social hasta el punto de dejar al individuo, inerme y vulnerable, a merced del grupo social o del Estado, la intervención pública puede llegar a asfixiar al individuo, dictándole modos de comportamiento y hasta líneas de pensamiento que violan la dignidad de la persona

En consecuencia, una ética real y efectivamente preocupada por la persona habria de descubrir y reafirmar tanto la individualidad como la solidaridad de la convivencia y la comunión personal

[38] Cf P RICOEUR, *Soi-meme comme un autre* o c , 367-410, E LEVINAS, *Le Temps et l Autre* (Paris 1947), ID , *Totalite et Infini Essai sur l exteriorite* (La Haya 1961), ID , *Fuera del sujeto* (Madrid 1997)

[39] TH W ADORNO, *Consignas* (Buenos Aires 1973) 34

«Como todo animal de realidades es animal personal, resulta que esta version a los demas hombres como reales es una version de mi persona a las personas de los demas Esta version puede tener dos formas Una es la version a la persona del otro, pero en tanto que otro Es una convivencia de caracter "impersonal" Lo impersonal, en efecto, es un caracter personal el animal no es ni puede ser impersonal sino que es "a-personal" Las personas humanas conviven impersonalmente cuando cada persona funciona solo como "otra" Y esto es lo estrictamente constitutivo de la sociedad La sociedad es esencialmente una convivencia impersonal Pero una persona puede estar vertida a otra persona no en tanto que otra, sino en tanto que persona Esta convivencia no es sociedad es una forma distinta de convivencia que he solido llamar "comunion personal"» [40]

Pues bien, tambien este segundo bloque de tentaciones se manifiesta con frecuencia en los ambitos estudiados por la Teologia Moral de la Persona En la etica de la sexualidad es posible exagerar la autonomia individual frente a las responsabilidades sociales de la conducta personal Pero tambien es posible manipular a la misma sociedad mediante campañas bien organizadas y masivamente apoyadas por los medios de comunicación (cf EV 10)

Ambas tentaciones son denunciadas por el mensaje bíblico y por la tradicion cristiana El anuncio del Reino de Dios interesa tanto a las personas individuales como a la sociedad a la que pertenecen Ni las unas pueden desentenderse de la otra, ni la segunda puede olvidar a las primeras (RMi 15)

Especialmente conflictiva puede ser la situacion en que la persona es supeditada a los intereses de la sociedad un punto delicado sobre el que repetidas veces se ha expresado la doctrina de la Iglesia Vease, a modo de ejemplo, un punto del *Catecismo de la Iglesia Católica*

«El respeto de la persona humana implica el de los derechos que se derivan de su dignidad de criatura Estos derechos son anteriores a la sociedad y se imponen a ella Fundan la legitimidad moral de toda autoridad menospreciandolos o negandose a reconocerlos en su legislacion positiva, una sociedad mina su propia legitimidad moral (cf PT 65) Sin este respeto, una autoridad solo puede apoyarse en la fuerza o en la violencia para obtener la obediencia de sus subditos Corresponde a la Iglesia recordar estos derechos a los hombres de buena voluntad y distinguirlos de reivindicaciones abusivas o falsas» (CEC 1930)

[40] X ZUBIRI, *El hombre y Dios* o c , 66s, cf G HOLZHERR, «El hombre y las comunidades», en MS II/II, 842-880, L GEVAERT, *El problema del hombre* o c , 31-67, E CORETH, *¿Que es el hombre?* o c , 219-231

4. FUNDAMENTACIÓN DE LA MORAL DE LA PERSONA

No es fácil la fundamentación de la Moral de la persona. Las dificultades provienen tanto de los elementos materiales como formales de la cuestión. El mismo carácter problemático-mistérico de la persona y las adicionales sospechas coyunturales han convertido en espinosa la pregunta sobre el quehacer del hombre. Ya Theodor Haecker intuía esa pregunta sobre el *quehacer* como vinculada a la pregunta sobre el *ser* del hombre [41], tanto si éste es considerado en su mismidad cuanto si es visto en su vocación relacional.

a) *La pregunta por el hombre*

Una ética de la persona —en cuanto estructura y en cuanto contenido, como ya se ha dicho— no puede eximirse de una reflexión sobre el *ser* del hombre y sobre su *ser-con.* Ambas dimensiones, que han de ser consideradas como inseparables, habrán de resultar normativas para el doble movimiento moral de *autorrealización* personal y de *relación* con los demás.

Pueden ser muy numerosas las clasificaciones posibles de la problematicidad humana, y por ende, de sus responsabilidades éticas imprescindibles. Queremos evocar aquí el esquema trazado por Miguel Benzo, al recoger los cuatro aspectos inesquivables de la finitud humana:

> «Los dos primeros —decía él— comprenden aquellos problemas que dimanan de la estructura misma del devenir humano, en su doble estrato de temporalidad y libertad. El tercero agrupa los que provienen de las limitaciones impuestas por el medio mundano al hombre que en él reside. El cuarto abarca a los que surgen de la incapacidad del mundo para responder a las exigencias básicas del devenir del hombre» [42].

Ser temporal y libre, ser acosado y ansioso, el ser humano tiene ante sí y dentro de sí muchas preguntas sobre su identidad y sus reacciones, sobre su realidad y su responsabilidad. Las respuestas teóri-

[41] Cf. TH. HAECKER, *¿Qué es el hombre?* (Madrid 1961) 124: «La pregunta primordial de esta época antiespiritual no es la noble pregunta especulativa: ¿Qué soy yo?, sino la atormentada pregunta practicista: ¿Qué debo hacer yo? [...] Uno de los principales motivos por los que tan activa y premiosamente se pregunta hoy día por el ser del hombre radica en la angustiosa perplejidad ante lo que él, el hombre, debe *hacer».*

[42] M. BENZO, *Teología para universitarios* (Madrid 1961) 25; ID., *Hombre profano, hombre sagrado* (Madrid 1978).

cas y los compromisos éticos no podrán ser idénticos si la comprensión del ser humano es disparadamente divergente. Recuérdese la lista de definiciones del ser humano que recoge Ruiz de la Peña: «Mamífero terrestre bípedo, animal racional, mono desnudo, carnívoro agresivo, máquina genética programada para la conservación de sus genes, mecanismo homeostático equipado con un ordenador locuaz, centro autoprogramado de actividad consciente, microcosmos alquímico, pasión inútil, pastor del ser, Dios deviniente, el modo finito de ser Dios, imagen de Dios» [43]. De cada una de esas comprensiones del *ser* del hombre se deriva necesariamente una comprensión de su *hacer* y de su *merecer.* Del modo como se entienda el ser humano se deducirán unas normas para su comportamiento *activo,* pero también para el comportamiento *pasivo* que estará expuesto a recibir.

b) *El hombre y su dignidad*

Así pues, la pregunta por su propia dignidad enlaza desde el primer momento los aspectos éticos con los aspectos metafísicos de la reflexión sobre lo humano. Recuérdense unas famosas palabras de Karl Rahner:

> «Dignidad significa dentro de la variedad y heterogeneidad del ser, la determinada categoría objetiva de un ser que reclama —ante sí y ante los demás— estima, custodia y realización. El último término se identifica objetivamente con el ser de un ser, entendido éste como algo necesariamente dado en su estructura esencial metafísica y, a la vez, como algo que se tiene el encargo de realizar» [44].

Tras considerar la dignidad humana tanto desde la clave del *don* como desde la perspectiva de la *tarea,* ya en el mismo escrito subrayaba Rahner algunas de las amenazas que oscilan sobre el *ser* y la *dignidad* del hombre.

Como se puede fácilmente adivinar, la Moral de la Persona depende directamente de la comprensión de la *verdad* de la misma persona. La reivindicación de su dignidad, como sujeto ético y como destinatario del comportamiento ético de los demás, reclama una comprensión adecuada de su *personeidad,* como «dato» previo a su proyecto individualizado de vida y a la realización concreta de su *personalidad.*

[43] J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios* (Santander 1988) 9.
[44] K. Rahner, «Dignidad y libertad del hombre», en *Escritos de Teología,* o.c., II, 245-246.

En la exhortación apostólica *Christifideles laici,* el papa Juan Pablo II observa que «se extiende cada vez más y se afirma con mayor fuerza el sentido de la dignidad personal de cada ser humano». El texto constata, además, que el nuestro es el siglo de los humanismos, entre los cuales parece necesario ejercer un cierto discernimiento. Algunos, en efecto, acaban por humillar y anular al hombre y otros lo exaltan hasta la idolatría, mientras que algunos «reconocen según la verdad la grandeza y la miseria del hombre, manifestando, sosteniendo y favoreciendo su dignidad total» (ChL 5).

Entre las ofertas e interpretaciones de las distintas antropologías, y pretendiendo superar los reduccionismos dualistas, la fe cristiana considera al ser humano como «imagen de Dios». Profesa la fe cristiana que esta referencia icónica, es decir, especular y vicaria a la vez, respecto a Dios, ayudaría a replantear en profundidad las cuestiones sobre la dignidad y misión del ser humano.

5. EL SER HUMANO, ICONO DE DIOS

Queda ya dicho que el *ser* del hombre es normativo para su *quehacer* moral. Esa afirmación subyace a dos planteamientos que con frecuencia se consideran como muy lejanos entre sí: la fundamentación tradicional del deber moral sobre la base de la *naturaleza* o la *ley natural* y los intentos modernos de fundamentar la convivencia sobre la afirmación de los *derechos humanos.* Es cierto que es preciso establecer algunas matizaciones. Por lo que se refiere al primer supuesto, hay que evitar un «naturalismo» ajeno a la historia y a las decisiones de la persona, que se encuentra siempre en una encrucijada de valores. Y con relación al segundo supuesto, las matizaciones tratarán de evitar un «positivismo» a ultranza de los derechos humanos. Al final, algo queda en común: la apelación a un substrato humano previo a toda manipulación socio-política.

Hasta el mensaje bíblico admitiría esa especie de revelación primaria que es el mismo *ser creado* del hombre. La creación misma del ser humano es ya signo y cuasi-sacramento de su vocación. Éste es precisamente uno de los fundamentos de la doctrina cristiana sobre la ley natural. «El cuerpo revela al hombre», como ha afirmado Juan Pablo II [45]. El hombre creado es el fundamento de la responsabilidad moral. Ese punto de vista puede ser compartido tanto por los

[45] JUAN PABLO II, Audiencia general (14-11-1979): *Insegnamenti di Giovanni Paolo II,* II-2 (Ciudad del Vaticano 1979) 1156, n.4. Véase también CONGREGACION PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones educativas sobre el amor humano* (1-11-1983) 22.

creyentes como por los no creyentes. Es cierto que los creyentes afirman que la normatividad de lo humano es aclarada y radicalizada por la revelación. La creación es también «designio» y «proyecto» de Dios. La creación es también alianza. Si la *naturaleza* es para los creyentes *creación,* es también *sacramento.* El hombre ha sido definitivamente revelado en Jesucristo.

Así pues, desde una perspectiva creyente, la apelación a la verdad última del ser humano se entiende en la dinámica y en la continuación del proyecto creador y redentor de Dios. De este modo, la categoría de la «ley natural», tradicionalmente controvertida en el mundo surgido de la Reforma, podría ser recuperada para servir al diálogo con los otros cristianos [46] y aun con los no creyentes. En nuestros días la Iglesia Católica no es la única instancia de defensa de la Ley natural. Las reivindicaciones de los derechos de la «naturaleza», la problemática suscitada por la biogenética y la filosofía de los derechos humanos suponen un interesante recordatorio de la majestad de la naturaleza [47].

Aquí es preciso subrayar la apuesta antropológica específicamente cristiana. El hombre es imagen de Dios [48]. O mejor aún, es imagen de Cristo, imagen de Dios. La antropología de la iconalidad nos recuerda que el hombre no es puramente una realidad sagrada, aunque tampoco es una realidad exclusivamente profana. Representante de Dios —imagen de Dios—, no es un dios, sin embargo. Y ningún ser humano podrá, en consecuencia, arrogarse prerrogativas divinas, pretendidamente fundadas en su estatura, su fuerza, su posición social o económica, el color de su piel o sus ideales políticos. Desde este punto de vista, la comprensión del ser humano como imagen de Dios aporta la base suficiente para una definitiva desacralización de las dignidades y aspiraciones humanas, así como una vigorosa crítica profética contra semejantes pretensiones.

[46] Véase el interesante estudio de P. BUHLER, «Nature et grâce chez les réformateurs», en É. FUCHS-M. HUNYADI (eds.), *Éthique et natures* (Ginebra 1992) 29-46.

[47] Tal es la tesis que emerge de la mencionada obra de FUCHS-HUNYADI, sobre todo en su segunda parte, donde se estudian estos tres campos de aplicación.

[48] Para la interpretación de esta categoría bíblica, véase el estudio de F. GARCIA LOPEZ, «El hombre, imagen de Dios, en el Antiguo Testamento», en N. SILANES (ed.), *El hombre, imagen de Dios* (Salamanca 1989) 13-30; C. SPICQ, *L'homme image de Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament* (París 1961). Ver también W. SEIBEL, «El hombre, imagen de Dios», en MS II/II, 902-914; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios,* o.c., 19-84; H. U. VON BALTHASAR, «Imagen y semejanza de Dios», en *Teodramática.* II: *Las personas del drama: el hombre en Dios* (Madrid 1992) 290-309; L. F. LADARIA, «El hombre creado a imagen de Dios», en B. SESBOUÉ (ed.), *Historia de los dogmas.* II: *El hombre y su salvación* (Salamanca 1996) 75-115; J. R. FLECHA, *Teología moral fundamental,* o.c., 146-152.

Pero, por otra parte, representante de Dios, el ser humano tampoco es totalmente ajeno a lo divino, de lo que está investido. Según el salmo 8, ha sido coronado de gloria *(kabod* es un atributo divino por excelencia). No se justifica, pues, una autonomía, óntica o ética, que trate de realizar el ser y el quehacer del hombre a espaldas de su obligada referencia al ejemplar divino. Ni, por otra parte, se justifican los reduccionismos, antiguos o modernos, que tanto en la teoría como en la práctica, pretenden una homologación de lo humano con lo animal o lo simplemente objetual.

Imagen de Dios ante el mundo cósmico y humano. Imagen del cosmos y de la humanidad ante Dios. Eso es el ser humano para la fe cristiana. Ahí está el hombre, acercando riberas, en una inestimable función «pontifical», es decir, tendedora de puentes entre la inmanencia y la trascendencia, divinizando lo humano y humanizando el mismísimo rostro de Dios. Ahí está el hombre, ese «absoluto relativo», ese ser Dios finitamente, tensivamente, como escribía Zubiri.

Esa intrínseca e inabdicable religación del hombre a Dios, esa iconalidad del ser humano, constituye un fundamento imprescindible para la ética cristiana de la persona —dicho sea en términos de moral formulada—, así como para la opción decidida en favor del hombre concreto, especialmente el más pobre y el más débil —dicho sea en términos de moral vivida—.

A la luz de la encarnación y de la pascua, el hombre es pensado por la fe cristiana como icono del que es la imagen última y definitiva de Dios (Col 1,15). A través del don de la participación en el misterio pascual, la persona comprende de forma absolutamente nueva su vocación original «a la luz de Cristo, imagen de Dios invisible, primogénito de todas las creaturas» (GS 10). La persona se convierte en el «hombre nuevo» que vive el seguimiento de Cristo, gracias al Espíritu, y actúa de una forma resucitada, sabiendo que Cristo mismo actúa en su vida [49].

El hombre es la norma. Pero si el hombre es pensado —y creído— como imagen de Dios, como tal ha de comportarse y como tal ha de ser tratado (EV 34-36.85).

Desde esa certeza —es decir, desde esa fe— la ética cristiana, por idéntica que sea a las éticas seculares en cuanto a los contenidos de respeto y acogida al ser humano, profesa y testimonia una novedad definitiva. En la revelación del ser humano en Jesucristo, la moral cristiana descubre su propia especificidad. Ese mismo hombre, respetado y acogido por las éticas seculares —por hipótesis—, es respetado y acogido por la ética cristiana como imagen y semejanza

[49] T. GOFFI, «Il vissuto personale virtuoso: la persona all'origine dell'etica», en *Corso di morale. II: Diakonia. Etica della persona* (Brescia 1990) 12s.

del Dios invisible. He ahí la grandeza y el desafío *martirial* —testifical y confesante, que no fundamentalista ni intolerante— de la ética cristiana. «Seguir a Cristo es el fundamento esencial y original de la moral cristiana» (VS 19; cf. VHL 36).

De esta confesión y de este seguimiento se deducen evidentes consecuencias para la relación del ser humano con los polos de ese trípode referencial —lo otro, los otros y el Absolutamente Otro— que lo configuran y convocan. A ellos nos vamos a referir brevemente.

a) *El hombre y el mundo*

La relación con el mundo cósmico y objetual, entendido como «lo otro», que se ofrece al ser humano como manipulable y condicionante a la vez, es origen de cuestionamientos y responsabilidades. La relación del ser humano con el cosmos ha sido muy adecuadamente descrita en los términos de un lenguaje, que a veces es diálogo que revela noticias al par que desvela presencias y a veces es discusión e interpelación.

Tanto el desprecio del mundo creado como el abuso del mismo que no respeta el equilibrio del medio denotan una comprensión del ser humano que se compagina mal con la revelación del hombre como imagen de Dios, señor del mundo y responsable concreador de su mundo (cf. LE 25). La Moral de la Persona se vincula aquí a la Teología de la Creación que reflexiona sobre la responsabilidad que le ha sido confiada en el mundo [50].

b) *El hombre y los demás hombres*

En el encuentro con el tú se realiza efectiva y circunstanciadamente el yo. La creación de la *nostridad,* está en íntima relación con la aparición de la *tuidad* y la *yoidad.* La dignidad de la persona humana se abre así al diálogo y respeto de todas las personas. La fe cristiana, aun admitiendo la grandeza y dignidad de esta relación horizontal, la reconoce como insuficiente cuando se considera como puramente intrahistórica. El hecho de la muerte interpela a la solidaridad humana para confesar una fraternidad metahistórica.

[50] Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación* (Santander 1986) 175-199; Id., *Crisis y apología de la fe* (Santander 1995) 257-268.

En la Moral de la Persona, la relación con «los otros» se hace especialmente problematica desde el punto de vista ético, cuando la moral de la *alteridad* no es capaz de superar las limitaciones de una mera etica de la *alienidad*[51] Con razón puede afirmar la tradición judeo-cristiana que en cada projimo que es maltratado, quien sufre es un hermano, un miembro de la unica gran familia humana (EV 8)

La objetivación de los otros y su reduccion al ámbito de los medios e instrumentos ha sido denunciada por todos los humanismos, que, a su vez, han tratado de fundamentar una ética de la relación constructiva del hombre con los otros hombres[52]

Y, sin embargo, con razón se quejaba Th Haecker de que los mismos humanismos hayan olvidado que la comprension del ser humano como imagen de Dios implica la afirmacion de que el hombre es en cierto modo todas las cosas —*quodanmodo omnia*— Las filosofías de la modernidad habrían, segun él, abandonado la visión de la totalidad para dirigir la tensión de su pensamiento no al todo, sino a partes aisladas violentamente del conjunto «El pensador cristiano —decía— desea llegar a esa *Summa* y lo indica el hecho de afirmar que el hombre fue creado *ad imaginem Dei»*[53]

De hecho, la fe cristiana afirma que los valores de la realización personal y de la integración interpersonal y social sólo pueden reunirse en la resurreccion de Cristo, prenda de la realización del individuo y de la comunidad eclesial y mundanal[54]

[51] Cf P Lain Entralgo, *Teoria y realidad del otro* (Madrid ²1988)

[52] Cf A Clair, *Ethique et humanisme Essai sur la modernite* (Paris 1989) 347, donde el autor se refiere a E Levinas «Dans un tel humanisme, qui est conjointement intersubjectif (le rapport a autrui) et theologique (l'election), la vie morale est incontestablement fondee, de telle sorte d'ailleurs que le rapport horizontal (a autrui) porte en lui le rapport vertical (a Dieu) Le transcendant se revele et se donne dans l'immanent, et l'immanent temoigne de la presence du transcendant L'absolu se revele par sa parole et par le visage d'autrui dans l'histoire» El autor acaba de citar a E Lévinas, *Humanisme de l autre homme* (Paris 1972) 109

[53] Th Haecker, *¿Que es el hombre?* o c , 193

[54] Recuerdese la 9a de las tesis relativas a la moral cristiana, propuestas por H Urs von Balthasar a la Comision Teologica Internacional «Una etica postcristiana, pero no cristiana, no puede buscar fundamentos sino en la relacion dialogante de las libertades humanas (Yo-Tu, Yo-Nosotros) En este caso, la accion de gracias dirigida a Dios, en la que nos reconocemos deudores de nuestro ser mismo, no es ya la opcion fundamental y permanente de la persona libre El reconocimiento mutuo entre las diferentes personas no es entonces mas que secundario, un acto de valor relativo Los limites que se imponen mutuamente los sujetos dotados de una libertad de suyo ilimitada apareceran como un apremio impuesto desde fuera La sintesis entre la realizacion del individuo y de la sociedad permanece irrealizable»

c) *El hombre y su Dios*

Ya el Documento de Puebla afirmaba que la dignidad del ser humano se sitúa en esa triple relacionalidad con lo otro, con los otros y con el Absolutamente Otro La libertad humana ha de plasmarse en realidades definitivas, sobre estos tres polos inseparables la relación del hombre con el mundo como señor, con los demás hombres como hermano, y con Dios como hijo [55] El *señorío,* la *fraternidad* y la *filialidad* califican la grandeza y dignidad de la persona humana a la luz de la fe cristiana Quien atenta contra la vida o la dignidad del ser humano, atenta contra el mismo Dios (EV 9)

También aquí, sin embargo, nos encontramos con frecuencia con una espiral de reduccionismos Hay quienes pretenden defender la dignidad de la persona humana haciendo abstraccion de su ontológica relacion con esa triple polaridad Y hay quienes tratan de establecer la posibilidad de una atencion a alguno de los tres polos olvidando los otros dos

En realidad, es imposible una adecuada relación con «lo otro» sin una coherencia con la relación del hombre con «los otros» No puede haber auténtica preocupacion ecológica sin una sincera preocupación por la fraternidad humana Y también ésta es impensable sin la vivencia de la filialidad ante «el Absolutamente Otro» Pero, en contrapartida, tampoco esta relación con Dios sería auténtica si no se continuara en el respeto a los hombres sus hijos y al mundo por Él creado

Todas esas intuiciones de la fe, que felizmente acercan la bioética a la ecoética, se encuentran resumidas en la confesión creyente del ser humano como imagen e icono del Dios vivo

En la misma exhortación *Christifideles laici,* antes mencionada, Juan Pablo II vincula precisamente la dignidad del ser humano y las cuestiones más preocupantes de la Moral de la persona con el tema bíblico de la iconalidad

> «Pensamos, ademas, en las multiples *violaciones* a las que hoy esta sometida la *persona humana* Cuando no es reconocido y amado en su dignidad de imagen viviente de Dios (cf Gen 1,26), el ser humano queda expuesto a las formas mas humillantes y aberrantes de "instrumentalizacion", que le convierten miserablemente en esclavo del mas fuerte Y "el mas fuerte" puede asumir diversos nombres ideologia, poder economico, sistemas politicos inhumanos, tecnocracia cientifica, avasallamiento por parte de los "mass-media" De nuevo nos encontramos frente a una comunidad de personas, hermanos y

[55] *Documento de Puebla* 322, ver todo el apartado «La verdad sobre el hombre la dignidad humana», n 304-339 Tambien el CEC se refiere con frecuencia a este «tripode» n 57, 222 227, 358 361, 374 376, 401, etc

hermanas nuestros, cuyos derechos fundamentales son violados, también como consecuencia de la excesiva tolerancia y hasta de la patente injusticia de ciertas leyes civiles: el derecho a la vida y a la integridad física, el derecho a la casa y al trabajo, el derecho a la familia y a la procreación responsable, el derecho a la participación en la vida pública y política, el derecho a la libertad de conciencia y de profesión de fe religiosa» (ChL 5).

A fin de cuentas la afirmación de un ser humano personal y libre, implicará siempre, se admita o no explícitamente, la confesión de un Dios personal y libre [56]. Tal afirmación es irremediablemente ética. Y para los cristianos es gozosamente la fundamentación de su vocación ética, revelada en Jesucristo y alentada por la gracia del Espíritu. «Si bien el *ethos* es posible antes de toda confesión religiosa de fe, la *competencia ética* presupone la gracia de Dios» [57].

CONCLUSIÓN

A la hora de cerrar esta introducción general a la Teología Moral de la Persona, algunas cualidades del ser humano parecen quedar suficientemente claras como para exigir un determinado comportamiento ético:

— La unicidad de ese ser singular e insustituible, único e irrepetible, que merece todo respeto.

— La dialogicidad ontológica de la persona, que se hace a sí misma en el encuentro interpersonal, como ser responsorial.

— La interioridad de este ser humano que, trascendiendo al estímulo, retorna sobre sí mismo para pensar y decidir conscientemente.

— La gradualidad de un ser que, creado en la personeidad, se va haciendo mientras proyecta y articula su personalidad.

— La sacralidad del ser humano que refleja en el mundo la imagen misma de Dios, al tiempo que recuerda que su esencia es su misma presencia.

Y, con ello, la Teología Moral de la Persona se nos ofrece como apoyada por algunos pilares que podrían ser invocados como principios éticos fundamentales:

— El ser humano se autocomprende como una unidad psicosomática indisoluble.

— El hombre no puede ser aislado de la comunidad humana a la que pertenece.

[56] J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe,* o.c., 209-302.
[57] E. SCHILLEBEECKX, *Los hombres, relato de Dios* (Salamanca 1994) 65.

— El ser humano se personaliza gradualmente en el seno de la comunión interpersonal.

— La persona depende menesterosamente del amor de sus semejantes y fracasa ante su indiferencia.

— La persona no puede ser reducida a la categoría de los medios, útiles e instrumentos.

— El ser humano es imagen de Dios: como tal ha de portarse y como tal ha de ser tratado.

— La iconalidad humana se realiza en el señorío sobre la creación, la fraternidad con los demás hombres y la filialidad respecto a Dios [58].

Habrá que recordar este heptálogo fundamental al ir considerando los problemas éticos que plantea la pregunta ética ante la vida y la salud, de las que suele hoy ocuparse una parte tan específica de la Moral de la persona como es la Bioética. Pero esos principios fundamentales habrán de informar la reflexión sobre la responsabilidad ante los valores del amor y la sexualidad, a los que esta obra trata de prestar atención.

[58] Compárense estas conclusiones con los «criterios para la argumentación ética personalista», ofrecidos por J. GÓMEZ CAFFARENA, «Persona y ética teológica», en CFET, 181-183.

PRIMERA PARTE

ÉTICA GENERAL DE LA SEXUALIDAD

CAPÍTULO II

ANTROPOLOGÍA DE LA SEXUALIDAD

BIBLIOGRAFÍA

AUER, A., «Sexualidad», en CFT IV, 260-271; AUTIERO, A., «Sexualidad», en NDTM, 1681-1697; CAFFARRA, C., *Ética general de la sexualidad,* o.c., 65-77; CUYÁS, M., *Antropología sexual,* o.c.; DAVANZO, G., *Sessualità umana e etica dell'amore,* o.c., 13-70; DOMS, H., «Bisexualidad y matrimonio», en MS II/2, 795-841; DURAND, G., *Sexualité et foi...,* o.c., 31-49; FUCHS, E., *Desiderio e tenerezza...,* o.c., 11-35; GOFFI, T., «Sexualidad», en NDE, 1271-1286; ID., «Sexualidad», en DE IV, 387-390; GRÜNDEL, J., «Sexualidad», en SM VI, 322-353; HÄRING, B., «Sexualidad», en DETM, 1004-1015; LÓPEZ AZPITARTE, E., *Ética de la sexualidad y del matrimonio,* o.c., 11-77; MORA, G., «Ética sexual», en CFET, 533-562; PALUMBIERI, S., *Antropologia e sessualità,* o.c.; PIVA, P., «Sexualidad», en PACOMIO, L. (ed.), *Diccionario teológico interdisciplinar,* IV (Salamanca 1983) 287-306; SARMIENTO, A., *El matrimonio cristiano,* o.c., 35-52; VICO PEINADO, J., *Liberación sexual y ética cristiana,* o.c., 53-96; VIDAL, M., *Ética de la sexualidad,* o.c.; WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad,* o.c., 43-72.

En un importante documento publicado por la Congregación para la Educación Católica encontramos unas palabras de aliento para todos los que se ocupan en la tarea de la educación de la sexualidad, sobre todo cuando se trata de los niños y los jóvenes:

> «Es laudable el esfuerzo de cuantos, con seriedad científica, estudian el problema a partir de las ciencias humanas, integrando los resultados de tales investigaciones en un proyecto conforme a las exigencias de la dignidad humana, como aparece en el Evangelio» [1].

En esas palabras se encuentran al menos tres indicaciones interesantes que podrían y deberían informar una educación integral de la sexualidad humana. En primer lugar, la referencia al necesario conocimiento científico de un fenómeno tan complejo como éste. El ideal de una educación integral, fundamentada en la misma dignidad de la persona humana. Y, por fin, la necesaria referencia de los proyectos educativos cristianos a los valores reflejados por el mensaje evangélico.

[1] OAH 13; puede verse en *Ecclesia* 2155 (24/31-12-1983) y también en *OR* 16/11 (11-3-1984).

Pues bien, una ética cristiana de la sexualidad, ha de partir de un conocimiento suficiente de lo que significa el comportamiento sexual para la especie humana. Es cierto que una obra como ésta no puede detenerse a ofrecer conocimientos que se suponen, pero tampoco ha de esquivar la consideración antropológica de tal comportamiento [2].

1. EL HOMBRE, SER SEXUADO

El Concilio Vaticano II, en el marco de su reflexión sobre la educación de la juventud, ha recordado que hay que iniciar a los niños y adolescentes en una positiva y prudente educación sexual (GE 1b). Es cierto que el objetivo de este documento conciliar no era el de trazar las líneas maestras de tal proyecto educativo, pero algunos elementos podrían ya encontrarse en las páginas conciliares dedicadas al matrimonio y la familia (GS 47-52), especialmente en el apartado sobre el amor conyugal (GS 49).

Pero habría que recoger también las anotaciones antropológicas sobre la constitución psicosomática del ser humano y la abierta alabanza de la condición corporal de la persona (GS 14). Importante es igualmente la presentación de la vocación dialógica del hombre expresada ya en su misma creación como «imagen de Dios» y su vocación a la complementariedad en la mutua referencia bisexual: «Dios no creó al hombre en solitario. Desde el principio los hizo hombre y mujer (Gén 1,27). Esta sociedad de hombre y mujer es la expresión primera de la comunión de personas humanas» (GS 12d).

a) *Dimensión esencial*

Tanto gracias a un elemental ejercicio de introspección, cuanto por la observación de las relaciones humanas, a todos nos parece evidente que «la sexualidad no es una propiedad secundaria de la vida humana: estamos marcados sexualmente en toda nuestra unidad físico-psíquica» [3]. La afirmación de que el ser humano es un ser se-

[2] Cf. J. GAFO, «Sexología y moral»: *SalTer* 71 (1983) 309-323; S. ACQUAVIVA, «Comportamiento sexual y cambio social en una sociedad en transición»: *Conc* 193 (1984) 365-373; F. GIUNCHEDI, «Significato umano e cristiano della sessualità»: *CivCat* 135 (1984) II, 444-454; G. SIMMEL, «Il relativo e l'assoluto nel problema dei sessi»: *Problemi di Sessualità e Fecondità Umana* 3 (1986) 3-40; I. FUCEK, «L'unità e la dignità della persona nell'antropologia sessuale cristiana»: *MedMor* 39 (1989) 465-488; A. POLAINO-LORENTE, *Sexo y cultura. Análisis del comportamiento sexual* (Madrid 1992).

[3] CCA II, 309; cf. J. LÓPEZ IBOR, *El libro de la vida sexual* (Barcelona [2]1973) 5.

xuado parece hoy casi trivial y, en consecuencia, superflua. La encontramos en las páginas de los más famosos psicólogos y filósofos. Pero también se puede encontrar en la obra de un teólogo y pastor, quien, tras repetir que «todo hombre es por naturaleza un ser sexuado», añade:

> «Considerando el sexo desde un punto de vista puramente exterior, casi fenoménico, podemos definirlo como una síntesis de características que aparecen netamente en la estructura psico-fisiológica del hombre [...] En el hombre y en la mujer, la tendencia sexual no se limita, por otra parte, a sola la inclinación hacia las particularidades psico-fisiológicas del sexo contrario. En efecto, éstas no existen y no pueden existir en abstracto, sino en un ser concreto, en una mujer o en un hombre. La tendencia sexual, por lo tanto, está en el hombre siempre dirigida hacia un ser humano. Ésta es su fuerza normal [...] La tendencia sexual normal va encauzada hacia una persona del sexo contrario, y no precisamente hacia el sexo contrario mismo. Y, precisamente porque se dirige hacia una persona, constituye en cierta manera el terreno y el fundamento del amor» [4].

Insistimos. La sexualidad no es algo extrínseco a la persona. Pertenece íntimamente a su constitución. Se sitúa no tanto en la línea del «tener» cuanto en la línea del «ser». No existe persona si no es persona sexuada. Parodiando una frase del evangelio referida al hombre y al sábado (cf. Mc 2,27), se puede decir que no es la persona para la sexualidad, sino la sexualidad para la persona.

Es importante subrayar, ya desde el primer momento, este carácter tendencialmente personal de la sexualidad humana. A su luz es más fácil ejercer un discernimiento sobre las múltiples ocasiones en que, tanto los individuos como la sociedad, pretenden «objetivar» el término de esa apetencia que habría de ser siempre «personal», en cuanto personalizado y personalizante:

> «La sexualidad humana es un bien: parte del don que Dios vio que "era muy bueno" cuando creó la persona humana a su imagen y semejanza, y "hombre y mujer los creó" (Gén 1,27). En cuanto modalidad de relacionarse y abrirse a los otros, la sexualidad tiene como fin intrínseco el amor, más precisamente el amor como donación y acogida, como dar y recibir» [5].

[4] K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad,* o.c., 46-68.

[5] CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA, *Sexualidad humana: verdad y significado. Orientaciones educativas en familia* (8-12-1995) 11.

b) *Tendencia diversificada*

Pero aunque el término de la tendencia sea y haya de ser siempre la persona de un tú, percibido como «tú» y como diverso, los caminos y tonalidades de la apetencia esconden una rica diversidad que se resiste a ser fácilmente analizada. Diversos estudiosos a lo largo del último siglo han tratado de ir explicitando algunas distinciones imprescindibles para el estudio de la sexualidad humana.

Por empezar por lo primero, se podría decir que, en el fenómeno humano, el «sexo» no puede ser reducido al ámbito de la instintividad o de la pulsión, que lo remitirían más bien a sus raíces biológicas. En la complejidad del fenómeno a describir, las mismas palabras empleadas tienen una innegable importancia.

Así el «eros» aludiría a los aspectos psicológicos y humanos de la relación interpersonal. La dinámica erótica empuja a la persona hacia el «objeto» amado, en cuanto apetecible y deseable. La «filía», en cambio, calificaría un tipo de amor de amistad, en el que la complementariedad, la compañía, la fidelidad, la mutua ayuda adquieren los puestos preponderantes de la relación.

Ante la insuficiencia significativa de estas dos palabras, los primeros testigos de la fe cristiana se vieron obligados a acuñar el contenido novedoso del «agape». Es éste un tipo de amor, marcado especialmente por la nota de una oblatividad gratuita. La misma palabra incluye una evidente relación al aspecto religioso del amor que proviene de Dios y se muestra, creativo y misericordioso, en las relaciones humanas caracterizadas por la ofrenda personal. Este amor conduce al amado por la dinámica misma del amor, ya sea éste entendido como «eros» o como «filía», puesto que ambos son compatibles con el amor agápico y por él son transformados radicalmente. El «agape» se niega a la objetivización y percibe y trata al ser humano en cuanto persona [6].

La sexualidad humana no puede ser reducida a un fenómeno puramente fisiológico. Nos encontramos ante una necesidad que, siendo a la vez física y psíquica, integra y supera los límites de la mera manifestación genital. «El comportamiento sexual puede comprenderse a partir de dos clases de agentes causales: las hormonas sexuales y los hábitos adquiridos a través del aprendizaje realizado por cada individuo» [7]. Tras haberla reducido durante largo tiempo a sus manifestaciones genitales, y éstas a mediaciones indispensables para la generación humana, la antropología coincide hoy casi unánime-

[6] A. NYGREN, *Eros y Agape* (Madrid 1969); W. NIKOLAUS, «Eros und Agape. Zum philosophischen Begriff der Liebe»: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 30 (1986) 399-420.

[7] E. CERDA, *Una Psicología de hoy* (Barcelona 1977) 239-240.

mente en considerar la sexualidad humana en el ámbito de la significatividad y de la comunicación interpersonal.

El mismo Magisterio de la Iglesia Católica se expresa en los últimos tiempos en términos que denotan una forma más global y personal de comprender la sexualidad. El documento citado al principio dice, por ejemplo, que «la sexualidad es un elemento básico de la personalidad; un modo propio de ser, de manifestarse, de comunicarse con los otros, de sentir, expresar y vivir el amor humano [...] La sexualidad caracteriza al hombre y a la mujer no sólo en el plano físico, sino también en el psicológico y espiritual con su impronta consiguiente en todas sus manifestaciones» (OAH 4s).

2. LA DIFÍCIL COMPRENSIÓN DE LA SEXUALIDAD

Sin embargo, por mucho que la cultura contemporánea haya tratado de estudiar esta dimensión de la persona humana y este modo privilegiado de relación interpersonal, la comprensión y la actuación de la sexualidad se nos presentan siempre como extremadamente difíciles. Así lo revelan tanto el halo de «tabú» que siempre y en todas partes la rodea cuanto su propia e imprescindible «misteridad».

a) *La sexualidad como tabú*

Tanto en los pueblos primitivos, como en las sociedades técnicamente más desarrolladas, la sexualidad parece pertenecer al ámbito de las realidades más delicadas e intocables: el ámbito del tabú. Es cierto que cuando se hace referencia a la tabuidad de la sexualidad humana, el discurso parece limitarse tan sólo a las presiones sociales que la configuran o la alejan del diálogo ordinario. Con ello parece olvidarse la misma constitución antropológica de la sexualidad humana. La observación sociológica sustituye con frecuencia a una reflexión antropológica más profunda.

A) Es cierto que la sexualidad puede constituir, y constituye con frecuencia, un tabú sociológico. Pertenece, en efecto, al campo de las realidades personales y sociales que parecen haber sido declaradas intocables por las autoridades sociales o por el mismo grupo social. Sobre ese tema ya disertó S. Freud al referirse a la hipótesis de la horda original y el despotismo patriarcal que se desarrolla en el estadio de la civilización primitiva, es decir, en la sociedad formada por los hermanos y los parientes del mismo clan [8].

[8] Cf. S. FREUD, *Moisés y la religión monoteísta y otros escritos sobre judaísmo y*

En esta línea de hipótesis, parecería que quienes detentan el poder tratan de silenciar tanto las apetencias de la sexualidad como el discurso sobre ella, con el fin de seguir manteniendo un mayor dominio sobre el grupo, ya sea por vía de represion, ya sea por el camino de una culpabilización que a su vez genera un mayor sometimiento La liberación socio-política requeriría previamente la liberacion sexual de las masas

> «Como contenido de tabu la sexualidad recibe su mas fuerte ataque de la tesis de Wilhelm Reich, el cual, en la segunda posguerra, teoriza la "revolucion sexual" como elemento de crecimiento hacia la madurez personal y colectiva La cultura contemporanea se hace intensamente eco de la llamada y de las intenciones de Reich y ha desarrollado una actitud de liberacion y de permisividad, sobre cuyas proporciones y consecuencias habria que discutir sin duda» [9]

Por ingenioso que parezca el razonamiento, la experiencia demuestra sobradamente que también una pretendida «liberación» sexual puede ser utilizada como medio de intoxicación de la opinión pública y, a la larga, como una nueva estrategia de dominio

Reducir la tabuidad de la sexualidad humana a esta dinámica socio-política puede ser interesante, pero nos lleva a perder de vista el aspecto más nuclear del problema Por otra parte, al obrar así se corre el riesgo de limitarse simplemente a cambiar de lugar el objeto del «tabú» De pronto, lo intocable puede ser precisamente el comportamiento pendularmente opuesto

Completando y, a la vez, corrigiendo a Freud, señalaba Jung que hasta «las poblaciones más primitivas tienen ya a menudo una reglamentación sexual extraordinariamente severa» Pero añadia a continuacion que «esto prueba que especialmente la moral sexual constituye, en el seno de las funciones psiquicas superiores, un factor que no se debe subestimar» [10]

B) La sexualidad constituye, en efecto, un tabu antropológico, antes que social El ser humano pretende dominar las claves y la dirección de su propia existencia En algunas ocasiones esa voluntad aparece como irremediablemente mediatizada y hasta frustrada

Eso ocurre sobre todo ante el acontecimiento de la muerte El ser humano pretende dominar su vida Pero la muerte sobrepasa al hombre lo trasciende De hecho, la muerte está siempre asociada al reino

antisemitismo (Madrid 2001), H MARCUSE, *Eros y civilizacion* (Barcelona 1968), cap III, asi como W REICH, *La revolucion sexual* (Mexico 1974) I/IV, cf G GATTI, *Morale sessuale educazione dell amore* (Turin ³1994) 59-66 «La sessualita come pulsione» y 67-82 «Carattere evolutivo della sessualita»

[9] A AUTIERO, «Sexualidad», a c , 1683

[10] C G JUNG, *Los complejos y el inconsciente* (Madrid 1974) 249

de la divinidad es espontáneamente «numinizada» En un segundo momento, y precisamente con el fin de domesticarla, los humanos intentan «representarla» La representación es una forma primordial de conseguir una catarsis Por eso la muerte se convierte con frecuencia en espectaculo, en broma o en cancion De esa forma parecen los seres humanos querer exorcizar su presencia temerosa

Algo parecido ocurre con el fenómeno de la sexualidad humana Tambien ante ella el ser humano se percibe como arrastrado por *algo que lo trasciende, tanto en su origen existencial como en su vi*vencia ordinaria De ahí que también la sexualidad sea asociada al mundo de la divinidad Pero tambien en ese caso el ámbito del misterio es asaltado por los humanos como para lograr su dominio Se realiza asi un intento de asimilación y domesticación de la sexualidad que, de nuevo, recurre a la representación, la broma y el chiste o el espectáculo

La tabuidad de la sexualidad, aunque aparentemente sea impuesta por las «autoridades» —sean éstas políticas o de opinion—, se nos muestra así como profundamente enraizada en la vivencia humana En consecuencia, percibimos que esa vivencia característica del tabú difícilmente será superada Es más, cabe la pregunta de si el ser humano ha de tratar de eliminarla, de superarla o de integrarla en su propio proceso de maduración personal y de encuentro interpersonal

b) *La sexualidad como misterio*

Intimamente unido a éste, se encuentra el aspecto de misteridad —amen de misteriosidad— que encierra la sexualidad humana También éste ha llegado a ser un tópico en la literatura relativa a este tema

> «Fundamentalmente, la sexualidad sigue siendo un misterio, no porque no se hayan descubierto los fenomenos relativos a este problema, sino porque todavia no se ha captado bien el significado profundo que la sexualidad asume en el hombre» [11]

Ahora bien, como se acaba de insinuar en el texto citado, también este carácter de misterio puede entenderse en un doble sentido, igualmente interesante

A) Si lo entendemos en un sentido derivado de la cosmovisión helénica, que comprende al hombre y su mundo según un esquema cíclico y centrado en la naturaleza, podríamos decir que la sexuali-

[11] E Gius-A Salvini, «Sexualidad», en DSoc, 1515

dad constituye una parcela de esa naturaleza, siempre igual y siempre recurrente, que nos resulta todavía desconocida en cuanto a su identidad y a su significado. La sexualidad humana sería misteriosa, precisamente por rica e inabarcable, por desconocida y sorprendente.

B) Pero en un contexto más cercano a la cosmovisión hebrea —que comprende el mundo en un sentido más lineal y centrado en la historia—, la sexualidad se acerca al misterio en cuanto representa y realiza la hondura misma de la persona humana y su existencia, configurada como alternancia de donación y rechazo. La sexualidad supone y actúa un gesto de autotrascendencia que desvela la presencia humana, precisamente en cuanto humana, y remite siempre a otra presencia dialogal. En ese encuentro interpersonal el creyente descubre con asombro y gratitud que, a fin de cuentas, se refleja otra presencia absoluta. En ese sentido, la sexualidad humana podría ser calificada como «mistérica».

De hecho, y de forma análoga a lo que le ocurre con la experiencia de lo sagrado, el hombre percibe su sexualidad como una fuerza *fascinadora* que lo seduce y le ofrece la posibilidad de autoafirmarse ante sí mismo, ante las fuerzas de la naturaleza (lo otro), los demás seres humanos (los otros), y aun ante el mismo Dios (el absolutamente Otro).

Pero el ser humano también percibe su sexualidad como una fuerza *tremenda,* que, con cierta independencia respecto a sus centros de decisión, a sus deberes e intereses, parece arrebatarlo y trascenderlo. La sexualidad lo vincula a los otros, en la ambivalencia de tal ligadura. De ahí que el ser humano aspire siempre a entregarse y reservarse, al mismo tiempo. La sexualidad es siempre para él un espacio privilegiado para experimentar su grandeza y su limitación, su necesidad de vivir en la oblación y sus ansias de captación.

c) *Caminos de liberación*

Con el fin de liberarse de esa tensión que comportan la comprensión y vivencia de la sexualidad en cuanto tabú y en cuanto misterio, la humanidad ha tratado siempre de embocar algunos caminos que, considerados en su objetividad, no pueden resultar indiferentes ni intercambiables.

Unas veces se opta por la frivolidad, que pretende ignorar la profundidad y seriedad que, por inevitable implicación personal, incluye siempre la experiencia de la sexualidad (cf. EV 97). Otras veces —en realidad siempre— se opta por una forma u otra de representación que pretenda desnuminizar la esencia y la presencia de la sexualidad, sus demandas y amenazas.

En muchas ocasiones se articulan proyectos de utilización hedonista, que o bien capitalizan la experiencia de la sexualidad o bien —y al mismo tiempo— manipulan a los demás que la viven alrededor.

El verdadero camino, en nuestra opinión, consistiría en la integración de la sexualidad en la doble dinámica del crecimiento personal y de la relación interpersonal, que al fin vienen a coincidir, como se verá repetidas veces en esta obra. Ése sería el verdadero sentido de la castidad.

3. REDUCCIONISMOS HABITUALES

Ya queda dicho que la sexualidad humana constituye una dimensión global del ser personal, cuya experiencia es rica e inefable, precisamente por lo omniabarcante que resulta con relación a todas las vivencias humanas fundamentales.

Por eso, se podría hablar de una cierta «sacramentalidad» constitutiva de la sexualidad, aun antes de haber sido santificada por la celebración de la fe. Con ello se pretende decir que la vivencia de la sexualidad constituye en sí misma una forma específicamente humana de mostrar y realizar la apertura, el encuentro y la oblatividad que configuran la misma trascendencia ontológica de la persona humana.

La vivencia existencial de tal constitución ontológica es con frecuencia dificultada, tanto por las opciones egoístas de la persona como por la presión ambiental. Pero, a la raíz de tales dificultades prácticas se encuentra sin duda una dificultad epistemológica: la de integrar armónicamente todos los elementos que configuran la complejidad y riqueza de la sexualidad.

Por eso resulta en cierto modo comprensible que, a lo largo de la historia, se haya tratado con frecuencia de separar y subrayar un aspecto u otro de los que habrían de componerla armónicamente.

a) *Sacramentalidad de la sexualidad*

La sexualidad humana, como ya se ha sugerido, *significa* y *realiza* la madurez de la persona humana. Conscientemente se emplea aquí esa pareja de verbos que evoca la significatividad y la eficacia de los gestos sacramentales. Esa madurez anticipada y significada consiste precisamente en la misma dinámica entre la posesión y la oblación. En la sexualidad, en efecto, se significa y se realiza de modo eminente ese «ser-para-los-otros» que configura al fenómeno humano.

Esa significatividad y efectividad puede afirmarse de la sexualidad humana, aun considerando su misma estructura antropológica que es posible constatar en el marco de cualquier vivencia religiosa y aun en ausencia de ella. Esta afirmación es válida tanto si se refiere al ser humano evocado en su *ser* como si nos remite al ser humano en cuanto *ser-con*. Con esto se quiere decir que la sexualidad humana es profundamente «significativa» del «ser humano»: *a)* en cuanto es comprendido a partir de su inteligencia, su capacidad de afecto y su libre albedrío; *b)* en cuanto es visto como apertura dialogal y encuentro creativo y vivificador con personas del otro sexo.

Ahora bien, nuestra experiencia, además de una multisecular historia de reflexión, nos recuerda que la persona humana es difícilmente abarcable y comprensible en su totalidad y en su unitariedad:

> «El hombre es una sustantividad psico-orgánica, es decir un sistema intrínsecamente unitario y estructural de unas notas materiales que llamamos cuerpo, y de una psique: es un sistema psico-orgánico» [12].

Habitualmente, la teología católica, y en consecuencia la práctica pastoral, solían privilegiar o bien una concepción institucional o histórico-salvífica o bien puramente ética de la sacramentalidad matrimonial, para deducir de ahí algunas consecuencias sobre la moral de la sexualidad. Hoy ya es posible encontrar planteamientos más antropológicos que consideran tanto el matrimonio como la sexualidad desde su misma configuración y significatividad naturales. Véase una indicación, tan sólo a modo de ejemplo:

> «El matrimonio es la manifestación de un amor humano sin reservas. Con anterioridad a cualquier consideración cristiana y teológica, el matrimonio contraído en forma pública y jurídica ante la sociedad es ya un signo vivo de que, para el hombre, es esencial trascenderse mediante el amor. Así, el matrimonio es un signo del hombre; además es un signo de Dios, y ello también con anterioridad a cualquier consideración hecha a la luz de la fe. En efecto, el amor humano es siempre, al menos indirectamente, una expresión de Dios, porque el que ama parte tácitamente del presupuesto de que no puede perderse porque lo sostiene y conserva un amor mayor que él» [13].

[12] X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente* (Madrid 1980) 213; ver también sus escritos *El hombre y Dios,* o.c., 42s, y *Sobre el hombre,* o.c., 482; P. LAÍN ENTRALGO, *El cuerpo humano,* o.c., esp. cap. IV: «Una teoría integral del cuerpo humano»; ID., *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano* (Madrid 1992); ID., *Ser y conducta del hombre* (Madrid 1996) 499-506; C. ROCCHETTA, *Hacia una teología de la corporeidad,* o.c.; M. LEGRAIN, *Le corps humain. Du soupçon à l'épanouissement. Une vision réconciliée de l'âme et du corps* (París 1992).

[13] O. H. PESCH, *Matrimonio* (Madrid 1985) 30, quien cita como representantes de esta concepción a K. Rahner, W. Kasper, K. Lehmann, Gründel, O'Callaghan, Schneider, Hertz, Mieth y G. Koch.

Fiel a las intuiciones bíblicas y sorprendentemente cercana a las observaciones de los estudiosos contemporáneos, la antropología cristiana trata de rescatar esta dimensión de significatividad propia del amor humano y de sus expresiones sexuales. Para ello ha de situarse en un difícil equilibrio entre el dualismo y el monismo. Por una parte, toda experiencia humana es anímico-corpórea, psicosomática: nunca es puramente corporal o puramente espiritual. Pero, por otra parte, no se puede olvidar la dialéctica entre el cuerpo y el espíritu, ya sea por razones estrictamente antropológicas, que pretendieran rehuir toda sombra de dualismo, ya sea por razones éticas, tan inclinadas a un fácil angelismo como a un animalismo igualmente tentador [14].

b) *Una doble parcelación*

Esa misma dificultad de «comprensión» de un fenómeno tan complejo como la sexualidad humana origina frecuentes reduccionismos, que se repiten a lo largo de la historia con una cierta recurrencia pendular.

A) El *espiritualismo* tiende a considerar al ser humano como puro espíritu, prescindiendo al parecer de su carácter corpóreo. De hecho, y contra lo que habitualmente se piensa, la Iglesia católica se ha visto obligada repetidas veces a desautorizar esas posturas por cuanto no resultaban concordantes con la doctrina cristiana de la Encarnación o bien con la teología del sacramento del matrimonio. He aquí algunos ejemplos.

— Teniendo sobre todo en cuenta las reminiscencias ascéticas del priscilianismo, el Sínodo I de Braga (561-564) decretó: «Si alguno condena las uniones matrimoniales humanas y aborrece la procreación de los hijos, como dicen el maniqueo y el priscilianista, sea anatema» (DH 461).

— Ante el resurgir de los movimientos dualistas, el año 1208 el papa Inocencio III solicita de los valdenses que desean reintegrarse en la Iglesia católica una profesión de fe y de costumbres en la que se afirma: «No negamos que hayan de contraerse matrimonios carnales» (DH 794).

— Todavía en la baja Edad Media, en tiempos de Benedicto XII (1341) un documento romano condena los errores atribuidos a los armenios: «Dicen que la concupiscencia de la carne es un mal y un pecado y que los padres, incluso los cristianos, cometen pecado cuando realizan la entrega matrimonial, pues afirman que el acto matrimo-

[14] Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios,* o.c., 129-134.

nial y aun el matrimonio mismo es pecado» (DH 1012). Hay que decir en honor de la verdad que los armenios rechazaron tales acusaciones, pero el texto nos ofrece indirectamente un testimonio a favor del aprecio cristiano hacia la sexualidad.

B) En otras ocasiones pareciera que se pretende reducir al ser humano a sus puras energías materiales, como si la entrega corporal pudiera impunemente sustraerse al compromiso afectivo. También en esos momentos, la Iglesia se ha visto obligada a condenar el otro extremo, el de un *hedonismo fisicalista,* como otra forma de esclavitud y otra forma de desintegración del ser humano en su capacidad de amar en la verdad.

— En tiempos de Inocencio XI, el Santo Oficio (2-3-1679) condena una proposición, atribuible a Juan Caramuel, que denota un claro positivismo de cuño nominalista: «Tan claro parece que la fornicación no incluye en sí misma ninguna malicia y sólo es mala porque está prohibida, que lo contrario parece totalmente irracional» (DH 2148). Sin duda, Caramuel no pretendía destruir la moralidad cristiana ni reducir la sexualidad al fisicalismo antes aludido, pero la condena apunta a una defensa de la misma desde un presupuesto de objetividad [15].

— En el mismo documento se condena la opinión según la cual «la unión con una mujer casada, con consentimiento del marido, no constituye adulterio» (DH 2150). La opinión rechazada evoca tiempos antiguos en que el adulterio era castigado en cuanto violación del derecho de propiedad del esposo sobre la esposa, pero al mismo tiempo parece anticipar tiempos posteriores caracterizados por un esquema moral voluntarista.

— En el año 1864, el *Syllabus* de Pío IX incluye entre los errores condenables el afirmar que la disciplina moral y la honradez han de situarse en la adquisición y aumento de las riquezas, así como en el disfrute de los placeres, puesto que no existen otras fuerzas y energías fuera de las puramente materiales (DH 2958).

A tres condenas contra el maniqueísmo recurrente, que tiende a negar el valor de la carnalidad y el significado antropológico de la corporeidad, se contraponen aquí otras tres denuncias contra otra especie de dualismo que, en realidad, llega a reducir al ser humano a pura carnalidad y tangibilidad [16].

Pero las condenas nos interesan por sí mismas. En todos esos pronunciamientos, motivados por el hilo de las vicisitudes históricas,

[15] Tal conclusión parece deberse a su escotismo rígido, según el cual los preceptos de la segunda tabla no son más que leyes positivas: V. OBLET, «Caramuel y Lobkovitz, Jean», en DTC II, 1711.

[16] J. R. FLECHA, «Responsables de la sexualidad», en AA.VV., *Los mandamientos* (Madrid 1984) 62.

se trataba de defender la integralidad de la sexualidad de los diversos reduccionismos que de hecho la parcelan, al disociar el aspecto físico del afectivo.

De entre las manifestaciones más recientes de la Iglesia que tratan de subrayar esa necesaria complementariedad, se pueden recordar unas palabras contenidas en el citado Documento sobre la educación de la sexualidad humana:

> «La sexualidad orientada, elevada e integrada por el amor adquiere verdadera calidad humana. En el cuadro del desarrollo biológico y psíquico crece armónicamente y sólo se realiza en sentido pleno con la conquista de la madurez afectiva, que se manifiesta en el amor desinteresado y en la total donación de sí» (OAH 6) [17].

Ese ideal no siempre es fácilmente alcanzable en la práctica. Pero la comprensión antropológica de la sexualidad no debería quedar minimizada por las dificultades concretas de la vivencia de su ideal.

4. SEXUALIDAD Y GENITALIDAD

Por abstractas o históricas que a simple vista parezcan, las consideraciones anteriores son importantes, puesto que «la sexualidad es una dimensión fundamental y englobante del psiquismo humano. No se deja tabicar en una función o en un sector separados de la vida humana. He ahí una conquista irreversible de las ciencias del hombre desde las investigaciones freudianas» [18].

Por eso mismo, es preciso insistir todavía en afirmar que el sexo es más una manera de ser y de estar en el mundo que una cuestión morfológica. Recuérdese el énfasis que C. G. Jung ponía en afirmar la convivencia dialéctica del *animus* y del *anima* en la misma persona, así como sus constantes y frecuentes proyecciones [19]. Y, de paso, se podrían considerar las reminiscencias de una excesiva identificación entre sexualidad y genitalidad, que resulta parceladora de la persona y de sus proyectos.

[17] Cf. J. HAMER, «El Magisterio y los fundamentos doctrinales de la ética sexual»: *ScTh* 12 (1980) 119-140; F. CERVANTES, «El amor y el sexo en el Magisterio de los últimos Sumos Pontífices»: *Semin* 24 (1984) 52-66.

[18] H. WATTIAUX, *Vie chrétienne et sexualité* (Cambrai 1980) 35.

[19] C. G. JUNG, *El yo y el inconsciente* (Barcelona 1964) 153-186.

a) *Subrayado del aspecto físico*

Es obvio que la sexualidad incluye un aspecto físico inevitable, que ha de ser considerado en toda su importancia en una teoría coherente de la sexualidad humana. Pero, si bien es preciso felicitarse de que la cultura contemporánea haya superado el temor a la fisicalidad, no es bueno caer en fáciles optimismos. Algunas cautelas no se limitan al ámbito de lo práctico, sino que han de referirse a la misma concepción antropológica de la sexualidad:

> «Frente a una visión demasiado espiritualista y uniforme, como la que se ha vivido hasta las épocas más recientes, nos encontramos hoy en medio de una sociedad que presenta diferentes antropologías sexuales de signo muy contrario a la anterior. Si antes era el alma la que debía liberarse de todas las ataduras y esclavitudes del cuerpo, para alcanzar un nivel de espiritualización, ahora es el cuerpo quien debe despojarse de todo aquello que le impida su expresión más espontánea y natural. La permisividad absoluta y un naturalismo biológico son el denominador común de muchas corrientes modernas» [20].

Una buena teoría de la sexualidad ha de relacionarla con todos los niveles de la existencia humana, tanto físicos como anímicos, tanto personales como sociales. El antiguo peligro del dualismo, que por la vía del gnosticismo y del maniqueísmo entraría en el cristianismo, parecía contemplar la sexualidad solamente desde su aspecto físico y, en consecuencia, la consideraba como esencialmente mala, puesto que parecía impedir al hombre el ejercicio de una racionalidad que lo constituye y define como humano [21].

De hecho, en el fisicalismo recaen los planteamientos exclusivamente procreacionistas —antiguos y modernos— que parecen considerar que la única finalidad que justifica éticamente el ejercicio de la sexualidad humana es la reproducción de la especie. Aunque no pueda decirse que San Agustín limita la procreación y la paternidad a la mera generación [22], permanece en el recuerdo su famosa comparación entre el alimento, necesario para la salud del hombre, y el coito, necesario para la salud de la especie [23]. Tal afirmación habría de ser atenuada, por ejemplo, por un pasaje frecuentemente olvidado en el que recuerda que hay bienes que podrían ser necesarios a causa de la amistad como el matrimonio o el acto sexual [24]. Contra los maniqueos, recuerda San Agustín que «siendo el alma la soberana del

[20] E. López Azpitarte, *Ética de la sexualidad y del matrimonio,* o.c., 7s.
[21] Cf. J. Hugo, *St. Augustin on Nature, Sex and Marriage* (Chicago 1969) 52-63.
[22] San Agustín, *De Genesi ad litteram,* 9,7: PL 34,397.
[23] San Agustín, *De bono conjugali* 16,18: PL 40,385-386.
[24] *De bono conjugali* 9: PL 40,380; cf. R. Lawler-J. Boyle-W. E. May, *Catholic Sexual Ethics* (Huntington, in 1985) 32-41: trad. esp. *Ética sexual...,* o.c., 61-71.

cuerpo, puede hallarse adornada de tanta virtud y templanza que llegue a cohibir el impulso genital, ordenado a la procreación, dentro de los estrictos límites prefijados por ésta» [25].

Pero en el fisicalismo caen también, y paradójicamente, los más variados hedonismos, que terminan subrayando exclusivamente los placeres físicos o sensuales asociados con la sexualidad humana [26]. Para el mismo San Agustín, «el placer corporal ha de excitarse y permitirse en la medida en que lo exija la reparación y conservación ya del individuo ya de la especie» [27]. Situando la frase en su contexto histórico, se puede deducir que la utilización del cuerpo humano y de su imagen, con finalidades pornográficas, puede ejemplificar la pervivencia de la antigua consideración negativa atribuida a la sexualidad [28].

b) *Implicación y distinción*

Una de las tareas que parecen prioritarias en el estudio de este tema es la de considerar la relación entre la genitalidad y la sexualidad, dimensiones de la persona —y conceptos teóricos— que con frecuencia parecen presentarse en confusión. También en este punto las investigaciones llevadas a cabo desde los tiempos de S. Freud son determinantes:

Recogiendo el descubrimiento de tal diversidad e implicación y, sobre todo, reafirmando la vinculación de ambas dimensiones con la expresión afectiva de la oblación interpersonal, así se expresa el ya mencionado documento de la Iglesia católica:

> «La sexualidad caracteriza al hombre y a la mujer no sólo en el plano físico, sino también en el psicológico y espiritual, con su impronta consiguiente en todas sus manifestaciones. Esta diversidad, aneja a la complementariedad de los dos sexos, responde cumplidamente al diseño de Dios en la vocación dirigida a cada uno.
>
> La genitalidad, orientada a la procreación, es la expresión máxima, en el plano físico, de la comunión de amor de los cónyuges. Arrancada de este contexto de don recíproco [...], la genitalidad pierde su significado, cede al egoísmo individual y pasa a ser un desorden moral» [29].

[25] San Agustín, *Contra Faustum* 22,48: PL 42,429.
[26] Cf. Ph. S. Keane, *Sexual Morality...*, o.c., 9-11.
[27] San Agustín, *Contra Faustum,* 22,29: PL 42,419.
[28] Cf. G. Mora, «Ética sexual», a.c., 535.
[29] OAH 5, donde se remite a la exhortación FC 37.

c) *Ampliaciones contemporáneas*

Así pues, la sexualidad acompaña la vida entera del ser humano y sus diversas manifestaciones. Vemos que no puede ser reducida a la genitalidad, aunque ésta ocupe un puesto importante en su dinamismo. De hecho, la antropología contemporánea nos ha ayudado a ampliar la comprensión de la sexualidad humana, al menos en dos sentidos:

— Primero, en un sentido que podríamos llamar *espacial* o relacional. Con ello se quiere decir que la sexualidad, superando los estrechos márgenes de la genitalidad, dice relación a diversas vivencias y actividades de la persona, así como al rico ámbito de las relaciones interpersonales. Si bien la genitalidad forma parte de la sexualidad humana, no agota su importancia y su significado.

— Y, segundo, en un sentido *temporal* o dinámico. La sexualidad humana no nace con la adolescencia, sino que, de forma dinámica, acompaña al ser humano durante toda su existencia, ya desde antes de su nacimiento. Enriquecida por diversos «significados», la sexualidad va acompañando y ritmando el desarrollo evolutivo de la persona, en sí misma y en su apertura a otras personas [30].

d) *Niveles de la sexualidad humana*

En contra de las simplificaciones habituales, es forzoso repetir que la sexualidad humana reviste una variada riqueza de manifestaciones y significados. Se han llegado a distinguir hasta trece niveles o significados de la vivencia y la denominación de la sexualidad, que aquí se resumen como ejemplo de pauta pedagógica:

1. El sexo cromosómico, determinado por los 46 cromosomas, o mejor 23 pares de cromosomas, de los cuales 22 pares son cromosomas somáticos o autosomas, mientras que el otro par está constituido por cromosomas sexuales o gonosomas.

2. El sexo hormonal. La combinación cromosómica XY produce más andrógenos y menos estrógenos. Al contrario ocurre con la combinación XX. Tales hormonas dirigen la diferenciación sexual característica, que a veces puede quedar interrumpida antes de la maduración. Las hormonas sexuales tienen un efecto global sobre el comportamiento humano. Una subida del nivel de andrógenos en la sangre parece estar en relación con el aumento de acciones agresivas.

[30] Cf. S. FREUD, *Introducción al Psicoanálisis,* 4. Teoría sexual, E y F, en *Obras completas,* II (Madrid 1948) 215-234.

3. El sexo gonádico. Marca la diferencia fundamental de los órganos sexuales, masculinos y femeninos, tanto internos como externos.

4. El sexo como comportamiento reflejo de los órganos genitales y como respuesta ante los estímulos procedentes del otro sexo, dificultados a veces por el miedo, la repugnancia, la preocupación, etc.

5. El sexo como conjunto de características sexuales secundarias, tales como el cambio de voz, la distribución del vello, la configuración del pecho, las caderas, etc., mutaciones que son programadas para fines diferentes.

6. El sexo como diferencia neurológica, cada vez más subrayada, por ejemplo tras los estudios de la Dra. Candace Pert, quien sugiere que el cerebro del varón y de la mujer parecen haber sido programados de forma diversa.

7. El sexo como identidad de género, determinada por las asignaciones sexuales, por la crianza y la educación, que van diferenciando los roles asignados por el grupo social.

8. El sexo como autocomprensión e identidad sexual, que implica la imagen y la funcionalidad con que el individuo se percibe a sí mismo en su relación con el otro sexo.

9. El sexo como vivencia social, que incluye todo un cúmulo de tradiciones culturales, costumbres, tabúes y normas aceptadas por el grupo social.

10. El sexo como dimensión «religiosa», es decir, en cuanto normado por una religión socializada por medio de mandamientos, preceptos, prohibiciones y ritos.

11. El sexo como dimensión legal de una existencia regulada por las leyes del Estado, a veces por medio de normas e instituciones que sancionan una doble moral.

12. El sexo como dimensión psicológica, en cuanto que las relaciones sexuales maduras son más un asunto de psicología que de fisiología, al necesitar la integración de los aspectos genitales con el encuentro, la intimidad, la entrega y el amor.

13. El sexo como dimensión espiritual que, en la búsqueda última del sentido, no sólo lleva a la reproducción y a la camaradería, sino que ayuda a descubrir la verdadera profundidad de la persona y de los diversos aspectos que ella proyecta sobre la persona amada. «De esta forma la sexualidad puede empujarnos hacia la conciencia y la totalidad, hacia la salvación e incluso hacia el inescrutable Dios del amor» [31].

[31] M. KELSEY-B. KELSEY, *Sacrament of Sexuality. The Spirituality and Psychology of Sex* (Warwick, NY 1986) 13-22.

Descripciones como ésta pueden al menos alertarnos sobre la complejidad de un fenómeno y de una vivencia que no debiera ser trivializada por el camino de la simplificación Hoy se conoce la amplia influencia que la comprensión cultural del mismo ejerce sobre el comportamiento sexual. En función de los diversos patrones culturales vigentes en una sociedad u otra se pueden modificar profundamente los hábitos sexuales, como demuestran las obras de Mead, Malinowsky y otros estudiosos de la antropología cultural [32] Es más, aun dentro de un mismo ámbito cultural, la conducta sexual presenta notables diferencias cuando se comparan unos niveles sociales con otros, según han demostrado las investigaciones llevadas a cabo por Kinsey [33]

5 PARA UNA ETICA DE LA SEXUALIDAD

Estas reflexiones en modo alguno pertenecen al ámbito de la pura especulación Pretenden abrir una ventana a la consideración antropológica de la sexualidad y su significado para el ser humano, en cuanto individuo, en cuanto pareja, en cuanto miembro de la sociedad De ellas pueden deducirse ya desde ahora algunas constataciones que serán imprescindibles a la hora de intentar esbozar las bases para la correspondiente normatividad ética del uso de la sexualidad

a) *Rasgos característicos*

En consecuencia, se pueden establecer algunos rasgos característicos de la sexualidad que no debieran ser olvidados en la consideración moral de este fenómeno:

1 Referencia a la globalidad de la persona y a la conquista de su madurez integral. La sexualidad no puede ser aislada de otras vivencias humanas fundamentales, que están enraizadas en la *personeidad* y son necesariamente colaboradoras en la estructuración de la *personalidad*

2. La sexualidad es, como otros aspectos de la vida humana, una realidad dinámica. Se encuentra en continua evolución, progresiva o regresiva Como la vivencia de la justicia o de la veracidad,

[32] M MEAD, *Sexo y temperamento* (Buenos Aires ^{2}1961), B MALINOWSKY, *Sex and Repression in Savage Society* (Nueva York 1927)

[33] A C KINSEY, *Conducta sexual del varon* (Buenos Aires 1954)

también la vivencia ética de la sexualidad es susceptible de un más o un menos de integrabilidad y de plausibilidad

3 Referencia a la dialogicidad y complementariedad de las personas La sexualidad evidencia y significa la ontológica apertura del ser humano a los demás «La esencia de la sexualidad no es el individuo, sino la díada Toda persona humana aprehende el mundo y actúa sobre él, en cuanto hombre o en cuanto mujer Puesto que, objetivamente, no hay más que estas dos maneras de estar humanamente en el mundo, la díada significa que la una no se concibe sin la otra [.] La esencia de la sexualidad no puede ser abordada más que a partir de la experiencia del encuentro Lo originario no son las individualidades de hombre o mujer, sino la díada relacional de personas que su identidad sexual diferencia y aproxima» [34]

4 La sexualidad humana está vinculada a la manifestación del íntimo ser personal y de esa doble manera de estar en el mundo de forma «humana», que son la masculinidad y la feminidad De ahí que la sexualidad, entendida en sentido amplio, y en consecuencia también en el sentido reducido de genitalidad, constituya una forma privilegiada de *lenguaje* en profundidad De ahí que su ejercicio —y aun su misma presencia— sea siempre la epifanía de un compromiso afectivo —o de su ausencia—, al tiempo que, en la especie humana, está vinculada al surgimiento de la vida. física y/o espiritual, pero siempre humana (cf. EV 23) [35]

Este carácter de expresividad y lenguaje, tan subrayado por M. Merleau-Ponty [36], pertenece al patrimonio de una filosofía personalista de la sexualidad. A él parece también referirse el documento vaticano citado más arriba cuando dice:

> «La sexualidad es un elemento basico de la personalidad, un modo propio de ser, de manifestarse, de comunicarse con los otros, de sentir, expresar y vivir el amor humano Por eso es parte integrante del desarrollo de la personalidad y de su proceso educativo» [37]

b) *Horizonte ético de la sexualidad como relación*

En una sociedad pluralista, la ética no está directa ni solamente fundada sobre la experiencia religiosa de los creyentes. Precisamen-

[34] H Wattiaux, *Vie chretienne et sexualite* o c , 35

[35] Cf P Miccoli, «Humana conditio Essere uomini, essere donne, oggi» *Studium* 88/2 (Roma 1992) 169-202

[36] Cf M Merleau-Ponty, *Fenomenologia de la percepcion* (Barcelona 1985) 171-190 (original frances de 1945)

[37] OAH 4, donde se remite a PH 1 El CEC, al referirse al tema que nos ocupa, se refiere con frecuencia a este documento, pero no a aquellas *Orientaciones*

te por eso, una base antropológica suficientemente coherente, debería prestar los elementos para la fundamentación de unas líneas éticas indispensables y, a ser posible, aceptables por los miembros de la comunidad. Hoy se percibe claramente la necesidad de fundamentar una ética ecuménica de la sexualidad y del amor. He aquí algunos puntos que parecen imprescindibles.

A) Personalización

El comportamiento sexual está ontológicamente integrado en el desarrollo armónico de toda la persona. Lo que es un «dato» ha de convertirse en una «tarea». Parece necesario el esfuerzo moral por lograr intencionalmente tal integración en el desarrollo armónico de la persona [38].

En consecuencia, la educación de la sexualidad no puede limitarse a una información biológica que desconozca la formación de hábitos y la asunción de valores fundamentales para el crecimiento integral de la persona. La educación de la sexualidad —y no solamente en la etapa adolescente o juvenil— ha de situarse en la dirección global de ese sentido. Un criterio básico primordial será, en consecuencia, el intento de vivir la sexualidad en vista de tal desarrollo armónico.

B) Apertura a la revelación del «tú»

El ser humano nace y se desarrolla en la comunicación. Todo él es palabra, signo y mensaje. Es verdad que la vocación humana a la comunicación se concentra especialmente en el rostro, en cuya desnudez se refleja siempre una interpelación y una llamada a la responsabilidad [39]. El rostro humano es «ese lugar en donde, por excelencia, la naturaleza se hace porosa a la persona» [40].

Pero lo que se dice del rostro, ha de decirse del cuerpo entero del hombre y de la misma experiencia de la sexualidad. La sexualidad juega un papel inesquivable en la capacidad humana de responder a la vocación al amor. Ella refleja, en efecto, tanto la incompletez como la relacionalidad de la persona. En ella encuentran los seres

[38] F. Giardini, «Proposta sistematica di una morale sessuale personalistica»: *EscrVedat* 12 (1982) 195-262; L. S. Cahill, «Catholic Sexual Ethics and the Dignity of the Person»: *TS* 50 (1989) 120-150.

[39] E. Lévinas, *Totalidad e infinito* (Salamanca 1977) 225-228; cf. A. E. Garrido-Maturano, «Los modos de manifestación de la alteridad y su articulación en el pensamiento de Emmanuel Lévinas»: *Analogía Filosófica* 2 (1994) 73-95.

[40] O. Clément, *Sobre el hombre* (Madrid 1983) 44.

humanos la base biológica, emocional y psicológica de su capacidad de amar y comunicarse. La sexualidad es «la forma ingeniosa de que Dios se ha servido para llamar a las personas a la comunión mutua» [41].

Entendida en su sentido amplio, la sexualidad se desarrolla y se realiza en la apertura del «yo» hacia un «tú», aceptado como «tú», es decir en su personalidad y en su diversidad. Esta apertura no es fácil. De hecho, pasa por etapas diferentes en las que el «tú» es imaginado, cosificado, generalizado. En ese largo camino, pueden darse desvíos y paradas que alejan de la meta. Actitudes de narcisismo o autoerotismo, de homoerotismo, voyeurismo o flirteo, pueden constituir otros tantos escalones en el avance hacia el descubrimiento del «tú» y hacia la verdadera comunicación con el «tú».

Como tales escalones, requieren del educando el esfuerzo decidido para la ascensión y del educador el acompañamiento generoso para la superación de la dificultad. Como tales escalones, exigen un «progreso» y ofrecen siempre el riesgo de un «regreso», dicho sea en el sentido original de los términos. No estaría de más recordar que tal progreso nunca estará completado y que tal regreso siempre es una tentación, más o menos consciente o camuflada.

En ese contexto, la relación heterosexual no puede ser tomada a la ligera. El «tú» no es una cosa, ni una simple proyección del «yo», ni una pieza fácilmente recambiable. El «tú» no es una ocasión para que surja el amor y posteriormente el lenguaje sexual que lo expresa. Sería más exacto decirlo al contrario, según la rica intuición de X. Zubiri: el «tú» sólo surge verdaderamente en un marco efusivo. No es que exista el amor porque existe el encuentro con el «tú», sino que aparece el «tú» cuando existe el amor. Antes del amor no existe el «tú», sólo existe la gente. La apertura al «tú» es una vocación y una tarea ética. Ha de ser entendida en la clave de un lenguaje interpersonal, regido necesariamente por un compromiso afectivo y efectivo.

La relación intersexual debe, en consecuencia, esforzarse por mantener íntegras tanto la alteridad y la diferencia sexual como la complementariedad y la igual dignidad entre los sexos. Muchos de los llamados «desórdenes sexuales» nacen precisamente de alguno de estos fallos. O bien se trata de negar y suprimir la alteridad y la diferencia, o bien se pretende afirmarlas hasta tal punto que la asunción de uno de los sexos como paradigma de humanidad lleva a un desprecio y abuso del otro.

[41] J. B. Nelson, *Embodiment. An Approach to Sexuality and Christian Theology* (1978): cit. por V. J. Genovesi, «Sexuality», en NDTh, 948.

El descubrimiento del «tú» encuentra con alguna frecuencia serias dificultades en la superación de las tendencias homoeróticas. El juicio ético sobre la responsabilidad personal en los casos concretos ha de ser cuidadosamente matizado, como más adelante se verá. Por otro lado, ese descubrimiento del «tú» en la relación heterosexual ha de actuarse desde una adaptación, realista y paciente, a las diversas etapas de la evolución psico-sexual de las personas implicadas en tal relación [42].

C) Apertura al «nosotros»

Es habitual evocar un pensamiento de Antoine de Saint-Exupéry, según el cual «amar no es mirarse uno a otro a los ojos, sino mirar juntos en la misma dirección». Efectivamente, la relación diádica ha de trascender el diálogo meramente dual, si quiere superar el escalón de los egoísmos compartidos y estériles. Toda relación auténticamente humana ha de abrirse al ámbito de la dimensión social de la vida humana. En el terreno de la sexualidad, la responsabilidad ética ha de realizarse, por tanto, en la doble vertiente de lo personal-interpersonal y de lo personal-social.

En realidad, todo ejercicio «humano» de la sexualidad es ocasión de fecundidad y fuente de vida. De vida física, unas veces, y de vida espiritual, en muchas ocasiones. De vida y de sentido para la vida. Si la sexualidad es verdaderamente «humana» está llamada a una espléndida fecundidad, que a veces trasciende la mirada de las mismas personas implicadas. La esterilidad no es una fatalidad, pero es ciertamente un riesgo. La esterilidad física puede ser asumida y superada en la generosidad. La otra esterilidad, la espiritual, es la señal de un egoísmo, con frecuencia dual.

De ahí que la sexualidad tenga necesariamente una dimensión social. Y de ahí que la sociedad se vea necesariamente implicada en toda expresión de la sexualidad, tanto si es signo de un compromiso afectivo como si no lo es, y tal vez más en este caso. De ahí que la sociedad tenga el derecho-deber de vigilar sobre las manifestaciones sexuales de sus miembros. Esa dimensión social de la vivencia sexual no puede dar lugar ni al intrusismo ni a la inhibición social frente al comportamiento individual. El riesgo de ambos extremos es tanto mayor cuando está en juego la instrumentalización de las personas, especialmente las más débiles.

[42] A. HORTELANO, *Yo-tú, comunidad de amor* (Madrid ²1980); ID., *Problemas actuales de moral,* II, 280-287.

c) *El sentido del pudor*

Nos parece que esta sección no quedaría completa si no añadiéramos unas breves reflexiones sobre el sentido antropológico y sobre la educación del pudor. Así lo hace también el *Catecismo Católico para Adultos,* editado por la Conferencia Episcopal Alemana.

A) Sobre el *sentido antropológico del pudor,* será necesario rescatar tal vivencia y expresión del ámbito al que ha sido reducido por una cultura de la in-significancia. De forma genérica se puede considerar el pudor como «la tendencia natural a esconder algo para defenderse espontáneamente contra toda intromisión ajena a la esfera de la intimidad». En el sentido específico que aquí interesa, el pudor es el hábito, en parte instintivo y en parte inducido, que protege la intimidad sexual de la persona y, en consecuencia, la virtud de la castidad. «Su finalidad es la de respetarse uno a sí mismo y a los demás» [43].

Pero el pudor puede constituir una experiencia ambivalente. No equivale a la castidad, aunque la tutela y promueve. Ni se debe confundir con la pudibundez y el encogimiento. El pudor no es, en principio, un signo de represión sobre la espontaneidad humana. Corresponde a una dimensión antropológica inevitable de la autoposesión humana, pero puede ser modificada por la comprensión social del ser humano y de su mundo. Sin embargo, puede ciertamente ser introyectado e impuesto artificialmente [44].

El pudor es, en consecuencia, una virtud humana, en cuanto que inclina a la persona a la defensa de su propia dignidad y a la ejecución de actos y la promoción de actitudes que propician la integración de toda la persona. Por lo mismo, el pudor puede considerarse también como una virtud cristiana, en cuanto reconoce y tutela la cuasi-sacramentalidad del cuerpo humano y la riqueza de significado de la entrega amorosa que encuentran su plenitud en la fe en la encarnación y la resurrección.

Los Padres de la Iglesia podían pensar que Dios mismo recomendó la custodia del pudor al vestir a los primeros padres con túnicas, para concluir que «donde más cuidado se tiene del pudor es donde la castidad sufre las embestidas de la concupiscencia» [45]. También San-

[43] CCA II, 310-311; cf. A. AUTIERO, «Riflessione etica sul pudore»: *Asprenas* 40 (1993) 423-436; ver también el n. monográfico sobre «Pudeur et secret»: *LumVie* 42 (1993) 2-91.

[44] Teilhard de Chardin rechaza un pretendido sentido del pudor que no tuviera en cuenta la meta positiva de la personalización y aun de la integración de la persona en el universo: *La energía humana* (Madrid 1963) 81-82.

[45] SAN AGUSTÍN, *Contra Julianum op. imp.* 4, 37: PL 45,1357.

to Tomás consideraba como virtud esa necesaria tutela de la grandeza misma de la castidad [46].

La virtud de la castidad, a su vez, está llamada a tutelar el pudor humano, en cuanto defensa de la dignidad, intimidad e inviolabilidad de *la persona* y en cuanto manifestación de la vocación divina y redimida de la corporeidad humana. La reflexión antropológica nos lleva a descubrir la profunda vinculación entre el fenómeno del pudor y la naturaleza de la persona:

> «Ésta es dueña de sí misma; nadie, excepto Dios Creador, puede tener sobre ella derecho alguno de propiedad. Se pertenece, tiene el derecho de autodeterminación, por lo que nadie puede atentar contra su independencia. Nadie puede hacerse dueño de ella en propiedad, a menos de que consienta ella misma dándose por amor. Esta inalienabilidad objetiva de la persona y su inviolabilidad hallan su expresión precisamente en el fenómeno del pudor sexual, que no es más que un reflejo natural de la esencia de la persona [...] Así es como se ve que toda la moral sexual se funda en la interpretación correcta del pudor sexual» [47].

Como se sabe, esta reflexión metafísica de K. Wojtyla sobre el pudor y esa convicción sobre la posibilidad de fundamentar precisamente ahí una ética de la sexualidad se reflejará en sus catequesis papales sobre el cuerpo y el amor humanos [48].

B) Por lo que se refiere a la *educación del pudor,* hay que comenzar insistiendo en que, desde un punto de vista positivo y personal, el pudor significa un signo del respeto que a la persona le merece su propia intimidad. En una apreciación más social, el pudor puede entenderse como una especie de señal de alarma que detecta el miedo de la persona a ser mal-tratada, cuando es sorprendida en su intimidad. El pudor es un grito de defensa de la libertad humana. Es una señal de la repulsa de toda instrumentalización y reducción de su integridad e integralidad.

No se puede argüir que hay grupos sociales o tribus remotas que no experimentan ni cultivan el sentido del pudor. Puede ser que, en esos ambientes, la dignidad e intimidad de la persona no se sienta violada por manifestaciones que en otros ambientes serían gravemente ofensivas. Varía la individualización secundaria del pudor, es decir, su localización en distintas zonas del cuerpo, en distintos tiempos o lugares en los que se desarrolla la vida de la persona. Pero siempre se puede constatar que hay funciones o partes del cuerpo

[46] STh 2-2, 144 y 166.
[47] K. Wojtyla, *Amor y responsabilidad,* o.c., 197s.
[48] Cf. Juan Pablo II, *Enseñanzas al Pueblo de Dios. 1980: enero-junio (I-a)* (Ciudad del Vaticano-Madrid 1982) esp. 124-127. 188-190. 198-200.

que tratan de ocultarse, si no ante los miembros del mismo grupo sí ante los forasteros o curiosos [49].

Sería lamentable que una determinada sociedad favoreciera la pérdida de todas las señales de alarma. Una persona o un grupo social que ha perdido el pudor, ha perdido el aprecio por su dignidad. De ahí la importancia de la educación ética del sentido del pudor:

> «El pudor, elemento fundamental de la personalidad, se puede considerar como la conciencia vigilante en defensa de la dignidad del hombre y del amor auténtico. Tiende a reaccionar ante ciertas actitudes y a frenar comportamientos que ensombrecen la dignidad de la persona. Es un medio necesario y eficaz para dominar los instintos, hacer florecer el amor verdadero e integrar la vida afectivo-sexual en el marco armonioso de la persona. El pudor entraña grandes posibilidades pedagógicas, y merece por tanto ser valorizado. Niños y jóvenes aprenderán así a respetar el propio cuerpo como don de Dios, miembro de Cristo y templo del Espíritu Santo; aprenderán a resistir al mal que les rodea, a tener una mirada y una imaginación límpias y a buscar el manifestar en el encuentro afectivo con los demás un amor verdaderamente humano con todos sus elementos espirituales» (OAH 90; cf. CEC 2521-2524).

En *resumen,* la vivencia y las normas sociales relativas al pudor —y en contrapartida, las relativas al escándalo— tienen a la vez una dimensión personal de defensa de la intimidad, pero también una dimensión social que, por cambiante, no deja de ser imprescindible. Las señales de alarma del pudor saltan cuando los valores más entrañables que configuran la silueta moral de una persona o de un grupo social se ven indebidamente avasallados. El pudor surge cuando una persona se ve curioseada sin permiso, es decir, cuando se siente instrumentalizada y cosificada. En el fondo, es objeto de un reduccionismo des-personalizante.

La sociedad tiene la responsabilidad moral de defender ese sentimiento de privacidad de las personas. Una sociedad en la que no funcionan esas «alarmas» del pudor es una sociedad enferma [50].

6. ÉTICA SEXUAL CRISTIANA

Hasta aquí hemos tratado de esbozar un discurso ético voluntariamente antropológico. Eso no significa, ni mucho menos, un olvido o una falta de respeto hacia el evangelio de Jesucristo.

Se piensa a veces que un determinado comportamiento moral es bueno o malo porque ha sido propugnado o prohibido por el mensaje

[49] Cf. M. SCHELLER, *La pudeur* (París 1952).
[50] Cf. G. CAMPANINI, «Pudor», en DETM, 913-920.

cristiano, sea éste bíblico o magisterial. El razonamiento habría de ser precisamente el contrario. El mensaje de las Sagradas Escrituras o los pronunciamientos de la Iglesia sancionan como bueno o malo un comportamiento moral, precisamente porque, previamente a tal pronunciamiento, era coincidente con la verdad ontológica del ser humano y, en consecuencia, bueno o malo para él. Es decir, para su madurez personal, para su encuentro con el «tú», para la lenta y fructífera creación del «nosotros».

Se dice que algunos comportamientos sexuales, generalmente reprobados por la sociedad, no han sido condenados por la Iglesia de forma explícita [51]. Aunque siempre sea necesario alzar una voz profética contra los abusos que la persona puede sufrir en su sexualidad [52], la pretendida ausencia de condenas tendría al menos un valor. Permitiría intuir que la maldad ética de tal comportamiento no proviene de una prohibición extrínseca y heterónoma, por autorizada que sea. Una reflexión semejante habría de ser articulada ante cada una de las múltiples posibilidades de la experiencia de la sexualidad.

Dicho esto, cabe todavía una última pregunta sobre la identidad y especificidad de la ética cristiana de la sexualidad. Seguramente, los dos polos pueden ser afirmados.

A) La ética cristiana habría de afirmar su identidad con una ética racional de la sexualidad, siempre que trataran ambas de fundarse sobre una base ontológica, es decir, en el mismo ser de la persona humana y en los rasgos constitutivos de su sexualidad. Tales rasgos habrían de ser percibidos por la experiencia y la razón humanas, con ayuda, si es preciso, de la metodología científica.

La ética cristiana no puede ni debe ignorar tal conocimiento antropológico. Por una parte considera que «el cuerpo expresa la persona», es una especie de «sacramento primordial» y constituye «el primer mensaje de Dios al hombre» [53]. Y, por otra parte, afirma que también los no creyentes pueden llegar por medio de su razón a descubrir el proyecto creatural de Dios sobre el género humano (cf. Rom 2,13-16). Ya San Agustín predicaba que la fornicación de los paganos es injuriosa a Dios, en cuanto afea objetivamente la imagen de Dios que cada persona es [54].

[51] En alguna ocasión hemos tenido que recordar las enérgicas palabras de Juan Pablo II sobre la instrumentalización de la mujer contenidas en MD 14.

[52] A. Wolf, «Sexual Abuse Issues: An Annotated Bibliography»: *Theology Digest* 41/4 (1994) 331-344.

[53] OAH 22, donde se cita a Juan Pablo II en sus audiencias generales del 9 de enero y 20 de febrero de 1980: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* (1980) III-I, 90 y 430.

[54] San Agustín, *Serm.* 9, 10, 15: PL 38,86.

En este contexto, no llamará la atención observar que los últimos documentos de la Iglesia, cuando tratan de ofrecer una fundamentación para la moral sexual de los cristianos, recurran sistemáticamente a argumentos de ética natural y a fundamentos antropológicos naturales [55].

B) En teoría, los valores éticos que, en este campo, promueve y tutela la fe cristiana podrían ser alcanzados por la razón humana. Sin embargo, en la práctica, el anuncio del evangelio significó una novedad revolucionaria ante el panorama moral de las ciudades griegas.

La ética cristiana de la sexualidad ha de recoger cuanto de válido podía existir en el ámbito de los contenidos, los valores o los deberes —ya descubiertos hipotéticamente por la razón y la experiencia—. Pero esa acogida de todo lo bueno y noble se enmarca en la novedad absoluta de las motivaciones evangélicas y, por último, en el escándalo de la cruz de Cristo.

Esta cuestión nos remite al campo de la Teología Moral Fundamental y aun a la cuestión dogmática acerca de las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural, entre la naturaleza y la gracia, la razón y la revelación [56]. La revelación asume la verdad de todo cuanto el hombre puede alcanzar con su razón, y lo desborda en claridad, solidez y radicalidad.

El diálogo ético se puede y se debe hacer guardando las reglas existentes para el diálogo entre la fe y la razón, pues la moral cristiana pertenece al interior del mundo de la fe, que asume, incluye, purifica, consolida y desborda el mundo de la razón. En este diálogo no se puede excluir la referencia a la decisión de la fe, que amplía el campo y la firmeza de la misma razón, pero introduciendo una cierta ruptura, un cambio de perspectiva, en virtud de la comunión con Dios recibida gracias al acto y el hábito de la fe.

En concreto, la moral cristiana de la sexualidad nos remite al seguimiento de Jesucristo, que nos ha desvelado definitivamente la silueta y la vocación del ser humano. El mensaje evangélico, también en este terreno, se sitúa en la línea del redescubrimiento de las intuiciones básicas de la revelación bíblica. El ser humano es «imagen de Dios» y como tal ha de comportarse. Es «imagen de Dios» y como tal ha de ser tratado. La iconalidad del hombre es un don, pero es también una exigencia [57].

[55] Así ocurre, por ejemplo, en HV 4 y en PH 3.

[56] El magisterio reciente de la Iglesia ha vuelto sobre estas cuestiones, sobre todo en las encíclicas *Veritatis splendor* y *Fides et ratio,* a las que nos remitimos.

[57] Cf. J. R. FLECHA, *Sed perfectos Notas de moral fundamental* (Madrid 1992) 181-210; ID., *Teología moral fundamental* (Madrid ³2001) 143-154.

La sexualidad forma parte del proyecto original de Dios y de la bondad primera del encuentro interpersonal. Es ésa una convicción que se encuentra ya en las primeras páginas de la Biblia.

Junto a esta convicción que recorre los escritos sagrados, los discípulos de Jesús saben y confiesan que pueden darse en el mundo algunos comportamientos sexuales que no deberían mencionarse entre los cristianos, los cuales deberían comportarse «como conviene a los santos» (Ef 5,3). Su Señor ha proclamado dichosos a los limpios de corazón (Mt 5,8) y ha explicado que no basta con «no adulterar», sino que es preciso conservar limpia la mirada (Mt 5,27-30).

Con todo, sabemos que la bienaventuranza de la limpieza del corazón no puede restringirse al ámbito de lo sexual, sino que abarca toda la coherencia de la fe. Algunos ecos de ella se encuentran en las cartas apostólicas. Si se formula en términos negativos, tal bienaventuranza recuerda a los cristianos que ni los impuros ni los adúlteros heredarán el Reino de Dios, mientras no tratan de huir de la fornicación (1 Cor 6,9.18). Considerada en una perspectiva más positiva, lleva a los creyentes a confesar que el cuerpo no es para la fornicación sino para el Señor y el Señor para el cuerpo (1 Cor 6,13) [58]. También en este terreno, la Sagrada Escritura es el «alma de la teología» [59].

La tradición cristiana, en la que es posible distinguir los subrayados de los latinos y de los orientales sobre el matrimonio [60], ha tratado de conservar y meditar esas intuiciones fundamentales para considerarlas como fuente fecunda de la vida y del pensamiento de los seguidores de Jesús [61].

Es cierto, sin embargo, que la historia del cristianismo recuerda numerosos excesos, tanto en la vivencia cuanto en la comprensión de la sexualidad. El espíritu del tiempo ha llevado a veces al desenfreno. Pero en otras ocasiones, el espíritu del mundo y la desconfianza ante el cuerpo han originado un desprecio malsano de la sexualidad y hasta del matrimonio. No han faltado personas y movimientos que consideraban que, aunque el matrimonio fuera considerado un bien humano y un sacramento de gracia, siempre tenía algo de vergonzoso.

[58] Para muchos de los aspectos sugeridos en este tema, resulta interesante la obra de X. LACROIX, *Le corps de chair. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour* (París 1992).

[59] Es interesante todavía leer a L. GODEFROY, «Le mariage d'après la Sainte Écriture» y «Le mariage au temps des Pères», en DTC 9, 2045-77 y 2077-2123.

[60] Cf. M. JUGIE, «Mariage dans l'Église Gréco-Russe», en DTC 9, 2317-31.

[61] Un buen resumen del desarrollo histórico puede verse en G. LE BRAS, «La doctrine du mariage chez les théologiens et les canonistes depuis l'an mille», en DTC 9, 2123-2317.

Superando una tentación y la otra, los cristianos, siguiendo la luz de la razón y las fuentes de la revelación y la tradición, están llamados a brindar su oferta en medio del mundo: que el aprecio de la sexualidad humana no implica una renuncia a los grandes ideales cristianos, ni, por otra parte, el cultivo de la virtud de la castidad significa una castración, sino más bien una plenificación de lo humano. Se trata de anunciar una buena noticia. Un «evangelio» de la libertad, del amor y de la verdad [62].

* * *

Al final de estas páginas, es oportuno ofrecer la sugerencia de leer atentamente el precioso tratado que sobre el verso *Audi, filia* escribió San Juan de Ávila. Expresada en el lenguaje típico de la época, encontramos allí una excelente reflexión teológica, moral y ascética sobre la castidad como dádiva de Dios y fruto del esfuerzo humano.

Especialmente importante y llamativa es su insistencia en afirmar que esta virtud responde siempre a un don de Dios. Según el Santo, esa convicción parece ser olvidada por algunos que, aun habiendo luchado esforzadamente, caen en la tentación:

> «Lo cual muchas veces suele venir de una secreta fiucia que en sí mesmos estos trabajadores tenían, pensando que la castidad era fruto que nacía de sus trabajos y no dádiva graciosa de Dios. Y por no saber a quién se había de pedir, justamente se quedaban sin ella; porque mejor daño les fuera tenerla y ser soberbios e ingratos a su dador, que estar sin ella llorosos y humildes y avergonzados, viendo que no la pueden haber, sabiendo que no es pequeña sabiduría saber cuya dádiva es la castidad; y no tiene poco camino andado para alcanzarla quien de verdad siente que no es fuerza de hombre, sino dádiva de nuestro Señor» [63].

Tales consideraciones nos revelan hasta qué punto y con qué talante la teología y la ascética pueden acercarse a la experiencia humana y cristiana de la sexualidad. Pero expresiones semejantes se han repetido a lo largo del pensamiento y la vida de la Iglesia.

[62] H. Wattiaux, «Vie chrétienne et sexualité»: *EspV* 90 (1980) 65-74; D. Evans, «Buena nueva sobre el sexo en la doctrina cristiana»: *Conc* 176 (1982) 349-357; X. Thévenot, «Cristianismo y desarrollo sexual»: *Conc* 175 (1982) 228-240; L. Rumpf, «Théologie et sexualité»: *Revue de Théologie et Philosophie* 115 (1983) 79-84; G. Trentin, «Sessualità: annuncio cristiano ed orientamenti pastorali»: *RTMor* 16 (1984) 413-430; A. Cavadi, «Cultura cattolica e etica sessuale»: *Segno* 104-105 (1989) 51-59.

[63] San Juan de Ávila, *Audi, filia* (I), A,2,e: en *Obras completas* I (Madrid 2000) 415s.

Su rico mensaje de fe sobre esta vivencia humana no puede limitarse, por tanto, a la elaboración de un código de prohibiciones sectoriales. Ese mensaje de vida y de sentido ha de permanecer abierto, por una parte, al ideal de la realización humana y, por otra, a la vocación de los cristianos a la vivencia pascual de toda experiencia auténtica.

CAPÍTULO III

CRITERIOS PARA UNA ÉTICA DE LA SEXUALIDAD

BIBLIOGRAFÍA

DAVANZO, G., *Sessualità umana e etica dell'amore,* o.c., 17s; KLEIN, M., *La sexualidad en el hombre contemporáneo* (Buenos Aires 1968); LAROCHE, *Une seule chair* (París 1984); LÓPEZ AZPITARTE, E., *Ética de la sexualidad y del matrimonio,* o.c., 113-143; MEAD, M., *El hombre y la mujer,* o.c.; SANTORI, G., *Compendio de sexología,* o.c.; SIMÓN, M., *Comprender la sexualidad hoy,* o.c.; VALSECCHI, A., *Nuevos caminos de la ética sexual,* o.c.; VERONESE, G., *Corporeità e amore. La dimensione umana del sesso* (Roma 1986); VICO PEINADO, J., *Liberación sexual y ética cristiana,* o.c., 15-52; VIDAL, M., *Moral de actitudes,* o.c., II/2.

Tras haber expuesto algunas cuestiones básicas sobre la sexualidad en el ser humano, es necesario abordar más explícitamente una pregunta que se formula con frecuencia en nuestra sociedad. ¿Por qué es preciso someter la sexualidad a normas éticas? ¿Es que el amor, que por hipótesis la informa, puede ser orientado o restringido por regulaciones externas?

Estas preguntas son a veces signo de una mentalidad positivista que considera que las acciones son buenas o malas si se ajustan a determinadas normas o las contradicen. Otras veces, las preguntas responden a un planteamiento que podríamos llamar «etológico», en cuanto que considera al ser humano tan sólo como un animal estimúlico. Para él la norma vendría precisamente determinada por la aceptación de las presiones del medio externo o de sus impulsos primarios. En todo caso, las preguntas por la eticidad y normabilidad del amor y su lenguaje sexual corresponden a los interrogantes mismos sobre la verdad constitutiva del ser humano y de sus relaciones interpersonales.

Comenzamos preguntándonos por el ámbito cultural en el que la sociedad occidental se formula tales cuestionamientos, para tratar de considerar ulteriormente la misma posibilidad-necesidad de la regulación ética de la sexualidad humana. A continuación será posible plantear la pregunta por el tipo de regulación que parece adecuada para la madurez del ser humano. Finalmente se concluirá ofreciendo las claves fundamentales de la ética cristiana sobre la sexualidad. Tal es el esquema que siguen las reflexiones recogidas en este capítulo.

1. LA SEXUALIDAD EN LA CULTURA CONTEMPORÁNEA

El anuncio del evangelio siempre ha tenido en cuenta la situación cultural de los destinatarios, como han recordado tanto el Concilio Vaticano II como las exhortaciones pontificias que han seguido a los diversos Sínodos continentales. Si esa atención a la cultura es necesaria para el anuncio de la verdad revelada, sin duda lo es también para la propuesta de los ideales morales que comporta la buena noticia de Jesucristo. ¿Cuáles son, pues, las resonancias que evoca en nuestro mundo la experiencia de la sexualidad humana?

a) *La revolución sexual*

El término de «revolución sexual» ganó una cierta publicidad al ser empleado por Wilhelm Reich para presentar su propuesta, unida a una revolución económico-política y cultural. Tal propuesta pretendía, entre otras cosas, formular una crítica a las condiciones de vida y a los conceptos sexuales existentes al final de la segunda década del siglo XX [1].

Las características de esta cultura, apoyada por las intuiciones de diversas escuelas psicoanalíticas, podrían resumirse en las siguientes:

— La sexualidad reivindica una autonomía propia y una metodología científica propia para su estudio.

— De una sexualidad fuertemente tabuizada se pasa a una sexualidad públicamente reconocida y valorada como parte integrante de la vivencia humana.

— Se amplía el horizonte de su comprensión para descubrir la presencia de la sexualidad en todo el arco de la vida humana, desde la niñez —y antes aún— hasta la ancianidad.

— De la comprensión de la sexualidad como medio imprescindible para la procreación se pasa a un descubrimiento de sus valores de gratificación y comunicación, así como a su innegable dimensión lúdica.

— La superación de las represiones permitirá al hombre alcanzar la felicidad mediante el ejercicio armonioso de la sexualidad, que se

[1] W. REICH, *La revolución sexual* (Barcelona 1985) 26, prólogo a la segunda edición (1935). Con razón se ha podido decir que «las tesis de Reich sobre la revolución sexual quedan un tanto "en el aire" si antes no se comprende cómo concibe y explica Reich la estructura caracterial del hombre moderno»: M. SIMÓN, *Comprender la sexualidad hoy,* o.c., 75.

autorregulará por sí mismo, y no en virtud de las normas morales exteriores.

— De la comprensión del cuerpo como «objeto» se pasa a su descubrimiento como «sujeto». El ser humano, en efecto, no «tiene» un cuerpo, sino que se autocomprende como un espíritu encarnado, como una unidad psicosomática [2].

El comienzo de este giro cultural en la comprensión de la sexualidad se atribuye a Sigmund Freud (1856-1937). A él se debe el intento por establecer una definición plausible de lo sexual y la sexualidad:

> «Resulta muy difícil delimitar con exactitud el contenido del concepto de "lo sexual". Lo más acertado sería decir que entraña todo aquello relacionado con las diferencias que separan los sexos; mas esta definición resultaría tan imprecisa como excesivamente comprensiva. Tomando como punto central el acto sexual en sí mismo, podría calificarse de sexual todo lo referente a la intención de procurarse un goce por medio del cuerpo y, en particular, de los órganos genitales y la realización del acto sexual. Sin embargo, esta definición tiene también el defecto de aproximarnos a aquellos que identifican lo sexual con lo indecente y hacernos convenir con ellos en que el parto no tiene nada de sexual. En cambio, considerando la procreación como el nódulo de la sexualidad, se corre el peligro de excluir del concepto definido una gran cantidad de actos, tales como la masturbación o el mismo beso, que, presentando un indudable carácter sexual, no tienen la procreación como fin. Estas dificultades con que tropezamos para establecer el concepto de lo sexual surgen en todo intento de definición y, por tanto, no deben sorprendernos con exceso» [3].

Una de las principales intuiciones de Freud sería la distinción entre el principio-placer y el principio-realidad. Según él, el principio-placer constituye la potencialidad dinámica de la libido, aunque sea una y otra vez frenado por el principio-realidad:

> «La sustitución del principio del placer por el principio de la realidad, con todas sus consecuencias psíquicas..., no se desarrolla en realidad de una vez, ni tampoco simultáneamente en toda la línea, y mientras las pulsiones del *yo* van sufriendo esta evolución, se separan de ellas las pulsiones sexuales. Estas pulsiones observan al principio una conducta autoerótica, encuentran su satisfacción en el cuerpo del mismo sujeto, y de este modo no llegan nunca a sufrir la privación impuesta por la instauración del principio de la realidad. Cuando más tarde se inicia en ellos el proceso de la elección del objeto, no tarda en

[2] G. DAVANZO, *Sessualità umana e etica dell'amore,* o.c., 17s.

[3] S. FREUD, *Introducción al psicoanálisis. Teoría sexual,* en *Obras completas,* II (Madrid 1948) 215. (Orig. 1916).

quedar interrumpido por el período de latencia, que retrasa hasta la pubertad el desarrollo sexual. Estos dos factores, autoerotismo y período de latencia, provocan un estacionamiento en el desarrollo psíquico de la pulsión sexual y la retienen aún por mucho tiempo bajo el dominio del principio del placer, al cual muchos individuos no logran sustraerse nunca» [4].

La búsqueda del goce lleva a abrirse al otro. El otro es percibido y sentido al principio como «objeto» de placer y, sólo más adelante y precisamente en la sexualidad adulta, es advertido como «sujeto», en una relación que se convierte en recíproco goce interpersonal.

Otro principio freudiano es el de la *conflictividad* inserida en el dinamismo sexual. Piénsese, por ejemplo, en la importancia de la individuación de los complejos de Edipo o de Electra y en sus numerosos estudios sobre el esfuerzo por arrinconar en el inconsciente las experiencias más desagradables o simplemente las que ofrecen una cierta dificultad para ser asimiladas armónicamente por el individuo.

Más tarde Freud descubriría en el instinto sexual, además de las pulsiones de goce y donación, una potencia de destrucción y de muerte. He ahí el conflicto entre *eros y thánatos,* entre el instinto de vida y el instinto de muerte. La sexualidad puede, en consecuencia, empujar al ser humano a la creatividad y a la socialidad, pero puede también resolverse en automatismo y en agresividad hacia los demás y hacia el mismo sujeto.

Éstas son las intuiciones fundamentales de Freud que permanecen siendo válidas, aunque hayan sido muchas veces discutidas. Lo que ha sido superado es su planteamiento antropológico, considerado a veces como excesiva y unilateralmente pansexual. El hombre, en efecto, no es sólo *libido.* El mismo W. Reich ha criticado la tesis freudiana de la conflictividad, entendida como dinámica de la libido, puesto que él la explica en clave de condicionamiento social. El complejo de Edipo nace, según él, de las condiciones de la familia burguesa. Al mismo tiempo, Reich propugna una sociedad libre de inhibiciones morales y hasta de todo compromiso afectivo [5].

La Escuela de Frankfurt, y en concreto Herbert Marcuse, ha propuesto una interpretación intermedia sobre la conflictividad sexual, que está presente en medida equilibrada en la pulsión sexual, pero es acentuada por una sociedad centrada en la producción. Con ello propugna la lucha política con el fin de pasar de una sociedad represiva a otra más libre, dominada por el «placer lúdico». En realidad «Marcuse dice "sí" a la contención normal del principio-placer por parte

[4] S. FREUD, *Los dos principios del suceder psíquico* (1911), 3, en *Los textos fundamentales del Psicoanálisis* (Barcelona 1993) 633s.

[5] W. REICH, *La revolución sexual,* o.c., 123.

del principio-realidad; pero dice "no" a la sobre-represión de las pulsiones impuestas con objeto de perpetuar una situación irracional» [6].

b) *Nuevas propuestas*

Como se sabe, ya C. G. Jung ofrece algunas matizaciones importantes a las intuiciones de S. Freud. Para él, Freud estaba tan convencido de la importancia tan fundamental y hasta exclusiva de la sexualidad en la génesis de las neurosis, que eso le llevó a atacar la moral sexual existente. Pero Jung observa que Freud considera el gran conflicto entre el yo y la naturaleza instintiva, principalmente en su aspecto sexual, punto que habría que someter a cuestión. Lo que se presenta en forma sexual, no es siempre y por esencia sexualidad. «Puede suceder que un instinto se disfrace de otro». En consecuencia, se impone una atención mayor a las personas que a sus actos concretos y aislados [7].

Tratando de releer y reinterpretar a Freud, Jacques Lacan ha profundizado en la dinámica del deseo, subrayando que éste excede con mucho a la necesidad. Según él, «el deseo es la metonimia de la carencia de ser»: un continuo paso de un objeto a otro para tratar de llenar la irremediable falla que hay en nosotros. De ahí que el deseo sea también la señal de que el ser humano es constituido por el lenguaje. Hablar, en efecto, significa reafirmar el ser, pero también significa expresar la ausencia del ser. El deseo del hombre, por el hecho de ser un animal que habla, está condenado a pasar de un significante a otro, pero sin poder jamás alcanzar al Otro, al que dirige su llamada y que también carece de ser. Carencia de ser y ausencia de ser son las manifestaciones tanto del deseo como del lenguaje, y en consecuencia actualizan la muerte, hipótesis que Lacan considera genial en los descubrimientos de Freud.

En este contexto, afirma que el deseo está ligado, antes que a nada, a la sexualidad, pero, dado que no puede haber deseo si no es en un ser sometido a la muerte, la pulsión por sí misma representa a la muerte. Por consiguiente, la sexualidad se instala en el campo del sujeto a causa de la carencia, e incluso a causa de una doble carencia.

Así pues, la sexualidad toma su importancia no de la energía sexual, ni de la anatomía o la fisiología de los órganos, sino del hecho de que por ella somos introducidos en el juego del deseo y la carencia.

6 M. SIMON, *Comprender la sexualidad hoy*, o.c., 109; cf. H. MARCUSE, *Eros y civilización* (Barcelona 1981).

7 C. G. JUNG, *Lo inconsciente* (Buenos Aires 1974) 39-41.

En contra de los tópicos sobre la liberación de la sexualidad, Lacan considera que el enigma de la sexualidad no queda resuelto por su «liberación» Hay relaciones «sin represión» que inmediatamente suscitan en quienes se entregan a ellas la tristeza y el hastío En su afirmación de que, aun en una sociedad no represiva, la sexualidad nunca será algo simple, parece apuntar a la necesidad de una integración personal más amplia de este fenomeno humano [8]

Bajo el patrocinio de Abraham Maslow, se constituyó en 1962 la Asociación para la Psicología Humanista, integrada, entre otros, por K Goldstein, E Fromm, C Rogers, G Allport, y C Moustakas [9] Esta escuela parte de una visión global de la persona que comprende también sus exigencias espirituales, con lo cual pretende superar la visión unilateral de los anteriores planteamientos psicoanalíticos [10]

Recuérdese cómo E Fromm afirma que «la satisfacción en el amor individual no puede lograrse sin la capacidad de amar al prójimo, sin humildad, coraje, fe y disciplina En una cultura en la cual esas cualidades son raras, también ha de ser rara la capacidad de amar» [11]

En este contexto se afirma que la madurez sexual sólo puede realizarse en la perspectiva de valores globales, que signifiquen y realicen la madurez de la persona y su capacidad de creer en el otro y entregarse al otro

De hecho, la ética humanista anima al interesado a llevar a cabo sus elecciones teniendo en cuenta todas sus exigencias propias y sus posibilidades concretas La persona es invitada a preguntarse si ha creado algo que en realidad la satisfaga La pregunta invita a la autocrítica y al esfuerzo por actuar de forma creativa Trata de evitar la repetición de comportamientos menos personales, o bien impuestos por el ambiente o bien desencadenados por reacciones instintivas El

[8] J LACAN, *Cuatro conceptos fundamentales del psicoanalisis* (Barcelona 1977), cf M SIMÓN, *Comprender la sexualidad hoy* o c , 145-166

[9] Piensese en la gran influencia que ha ejercido C ROGERS, *On Becoming a Person* (Boston 1961)

[10] Asi la describe su fundador «Esta psicologia *no* es puramente descriptiva o academica, sino que induce a la accion e implica consecuencias Contribuye a la realizacion de una manera determinada de vivir una persona, no solo en cuanto individuo, dentro del propio psiquismo, sino en cuanto ser social, miembro de la sociedad» A MASLOW, *El hombre autorrealizado* (Barcelona [4]1982) 11s

[11] E FROMM, *El arte de amar* (Madrid 1977), prefacio Mas adelante afirma que «el amor no es el resultado de la satisfaccion sexual adecuada, por el contrario, la felicidad sexual —y aun el conocimiento de la llamada tecnica sexual— es el resultado del amor» (o c , 107) De hecho «la capacidad de amar depende de la propia capacidad para superar el narcisismo y la fijacion incestuosa a la madre y al clan, depende de nuestra capacidad de crecer, de desarrollar una orientacion productiva en nuestra relacion con el mundo y con nosotros mismos» (p 142)

fin es el de orientar a la persona hacia una gratificación que supere el instante y no se limite a ser emotiva y pasajera [12]

2 INEVITABLE ETICIDAD DE LA SEXUALIDAD

A través de este breve resumen de la reflexión contemporánea sobre la sexualidad, se puede ir descubriendo el deseo de situar esa dimensión de la existencia en el marco de su globalidad En la especie humana la sexualidad no puede ser considerada como un mero fenómeno biológico No se encuentra limitada a una única manifestación y referencia Alcanza, más bien, una inabarcable riqueza de manifestaciones y de significados Puede orientarnos, en efecto, hacia la realización de la madurez y la apertura dialogal del ser humano O bien, puede delatar una decisión de clausura y narcisismo

De ahi viene precisamente la dificultad para calificar éticamente las múltiples manifestaciones de la misma De todas formas, es preciso intentar siempre un proceso de justificación y fundamentación del juicio moral sobre este aspecto de la experiencia humana

a) *Libertad y significatividad*

La sexualidad es un elemento básico de la definición y realizacion de la personalidad Al contrario de lo que ocurre en el reino animal, en el ser humano no está programada y guiada únicamente por las tendencias instintivas Es vivida también desde las opciones libres y desde la necesidad de comunicación con los demás

Como en otros campos de su existencia, el ser humano actúa libremente ante los multiples estímulos que se le ofrecen Y tales elecciones están dotadas de un significado existencial, tanto si se refieren al trabajo, a la presencia personal o al dialogo interpersonal El hombre vive tambien su sexualidad como lenguaje y signo Necesaria y constitutivamente la sexualidad humana «significa» algo y remite a la intención y a la responsabilidad humana De su libertad y significatividad recibe su calificación ética fundamental Esta referencia al «significado» no pretende «subjetivizar» la valoración ética de la sexualidad, intención de la que la encíclica *Veritatis splendor* acusa a algunas corrientes teológicas Se trata aquí de afirmar la presencia de una «significación» ontologica y no puramente intencional

[12] Cf A SOBLE (ed), *The Philosophy of Sex* (Totowa 1991), ID , «Sexualite», en DEPhM, 1387-1391

La formación y maduración de la vivencia de la sexualidad remite necesariamente a la formación y maduración de la personalidad. La sexualidad se inscribe en la dinámica de la humanización del individuo y de la especie.

b) *Sexualidad y humanización*

Ahora bien, la humanización del individuo requiere la lenta salida de sí mismo en la superación del narcisismo, así como el desasimiento progresivo de la tutela materna y del útero social en el que ha aprendido a moverse. La humanización de la sociedad, de forma paralela, supone la superación de las reacciones instintivas para ir consiguiendo un nivel de comunión y de lenguaje significativo positivo, así como compromisos estables de colaboración. Si «el hombre es la medida de todas las cosas», también en este terreno el criterio para la evaluación de las actividades sexuales será precisamente la realización integral del ser humano y el establecimiento de tales relaciones afectivo-efectivas.

En éste como en otros ámbitos de la existencia, al ser humano ya no le es dado poder retornar a la animalidad pura, es decir, a un mundo determinado solamente por la fuerza de los estímulos. De hecho, el ser humano siempre apela a una justificación ética para sus actos concretos y para la línea de su comportamiento.

Como en todos los aspectos que interesan su vida y, al fin, su realización, el ser humano necesita conocer la realidad multiforme que lo condiciona y a la que él se ha de volver de forma creativa. La maduración personal incluye y exige el conocimiento progresivo de la propia sexualidad.

Pero, en el ámbito de la formación ética de la sexualidad, tal conocimiento no puede reducirse a la simple información biológica, por necesaria que ésta sea. Ello supondría un nuevo reduccionismo dualista de la complejidad del ser humano y sus experiencias. O supondría, al menos, una deficiencia grave en el modo de plantearse las cuestiones fundamentales de la existencia y del sentido de la misma. La formación humana, en general, incluye una oferta de valores y de criterios de discernimiento y actuación [13].

La maduración de la vivencia de la sexualidad no puede resignarse al primer nivel de la información técnica, si ésta prescinde de la formación ética. Es precisamente en este segundo momento en el

[13] OAH 35, 37, 89, en *Ecclesia* 2155 (24-12-1983); cf. J. R. FLECHA-F. GARCÍA HERRERO, «Moral sexual», en *Nuevo diccionario de Catequética,* II (Madrid 1999) 1537-1556.

que la vivencia de la sexualidad se revela como específicamente *humana* y *humanizadora.*

En consecuencia, la formación de la sexualidad humana está requiriendo la elección de algunos criterios de discernimiento que puedan orientar elecciones y modos de comportamiento.

3. CRITERIOS MÍNIMOS PARA UNA ÉTICA SEXUAL

A partir de una concepción antropológica coherente, es preciso establecer los mínimos indispensables para esbozar una imagen integradora que rehúya los riesgos de los antiguos dualismos. Por lo que se refiere al dualismo «constitucional», es preciso afirmar dos puntos al parecer contrastantes:

— El ser humano es una unidad psicosomática, según quedó establecido tanto en el Concilio de Vienne (1312), como en el Concilio Vaticano II [14]. El hombre no es sólo espíritu, como han subrayado los maniqueísmos recurrentes a lo largo de la historia, que se han visto obligados en consecuencia a condenar el uso de la sexualidad humana [15].

— Pero el ser humano tampoco puede ser reducido a una sola energía material, como ya advertía el *Syllabus* [16] y ha recordado Juan Pablo II en su encíclica *Redemptor hominis.*

Por lo que se refiere a otro tipo de dualismo que pudiéramos calificar como «relacional», es preciso establecer otras dos afirmaciones:

— El hombre no es sólo individuo: tiene absoluta necesidad de la sociedad (GS 25), ante la cual tiene unas inevitables obligaciones (GS 31; RH 16).

— Pero el ser humano tampoco es sólo pieza de un sistema social, puesto que «el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana» (GS 25).

a) *Criterios insuficientes*

Una vez establecida la necesidad de fijar algunos criterios de discernimiento ético, cabe siempre la pregunta por un determinado sis-

[14] DzH 902; cf. 1440; GS 14.

[15] Recuérdense las declaraciones ya mencionadas anteriormente: DzH 461, 794, 1012. Añádase a ellas lo dicho en VS 48.

[16] DzH 2958. Ver también RH 16: «El sentido esencial de esta "realeza" y de este "dominio" del hombre sobre el mundo visible, asignado a él como cometido por el mismo Creador, consiste en la prioridad de la ética sobre la técnica, en el primado de la persona sobre las cosas, en la superioridad del espíritu sobre la materia».

tema de justificación de los comportamientos sexuales. He aquí algunos de los que nos encontramos más frecuentemente. No tratamos aquí de descalificarlos globalmente. Cada uno de ellos ofrece, sin duda, innegables aspectos positivos, aunque se manifiesten como insuficientes, precisamente por no apelar a la última verdad del ser humano y de su sexualidad.

A) *La prohibición.* Se ha denigrado con frecuencia la prohibición como criterio educativo. Sin embargo, también la prohibición conserva algunos aspectos plausibles. Las prohibiciones generalmente no han nacido por azar ni por capricho. Un esquema de formación ética basada en la prohibición no es el ideal, pero obedece a una necesidad: la de las medidas de emergencia, a las que se acude en situaciones especialmente peligrosas. La prohibición de un determinado comportamiento trata de comunicar y actuar los valores admitidos como humanizadores y, en consecuencia, intenta proteger al individuo o a la especie de un peligro reconocido por la experiencia. Es preciso subrayar el carácter estructurante de las prohibiciones desde el punto de vista antropológico y psicológico. La simbólica de las prohibiciones no puede ser ignorada en la descripción del crecimiento de la personalidad.

Sin embargo, la prohibición dura y desnuda subraya, al mismo tiempo, la importancia y la dificultad del encuentro interpersonal. Aparece como una norma heterónoma e impuesta al ser humano desde una instancia autoritaria. Justificar o promover, reprimir o condenar un determinado comportamiento apelando «solamente» a la prohibición engendra desazón y culpabilidad en la persona. Por otra parte, la prohibición no ofrece la salida de otras alternativas válidas. Con ello favorece la persistencia de un cierto infantilismo moral e impide la creación de un esquema axiológico propio y armónicamente interiorizado [17].

B) *Normatividad de la naturaleza.* La apelación a la *ley natural* para calificar determinados comportamientos sexuales, tiene el innegable valor de superar el subjetivismo y el «proporcionalismo». Remite el juicio ético a la verdad última del ser humano, mientras apela a una objetividad antropológica de los valores implicados en la sexualidad [18].

El criterio basado en la admisión de una *ley natural* intenta delimitar el campo del bien y del mal, de lo lícito y de lo ilícito, de acuerdo con lo exigido por la naturaleza del ser humano y por su última *verdad.* Para la Teología Moral cristiana, la normatividad de la

[17] A. BERGE, *La sexualidad hoy* (Madrid 1974) 182.

[18] Véanse algunas falsas intelecciones de la «ley natural» recogidas en VS 46; cf. J. R. FLECHA, *Teología moral fundamental,* o.c., 243-254.

«ley natural» remite a la majestad del verdadero *ser,* tal como ha sido creado por Dios.

Como es evidente, la apelación a una «ley de la naturaleza» ha de evitar el riesgo de parecer demasiado fijista o ahistórica [19]. La evocación de la naturaleza no puede olvidar la naturaleza específicamente personal y libre del ser humano. De lo contrario, la ética podría confundirse con la etología: sería «natural» lo que es común al ser humano con los animales. En materia de sexualidad, su finalidad procreadora está notablemente enriquecida por la finalidad unitiva. Por otra parte, la referencia a la naturaleza no puede hacer olvidar lo que corresponde a una determinada época de la historia o a un determinado grupo social. No se puede hacer pasar por natural lo que es simplemente cultural o «políticamente correcto» en una época determinada.

C) *Criterios de la costumbre y de la ley.* Las costumbres sociales evidencian la vigencia actual e histórica de los valores éticos o, al menos, de una determinada comprensión de los mismos. El criterio basado en tales comportamientos sociales ayudaría al ser humano a no sentirse solo en medio de la multitud y a repensar y proponerse el «ideal» de lo que se consideran las metas morales en su grupo de adscripción.

Ahora bien, si se apelara con exclusividad a este criterio para establecer la eticidad del comportamiento sexual, la exhortación moral difícilmente dejaría espacio al heroísmo y al anuncio interpelante de la cruz. El héroe o el mártir lo son precisamente por enfrentarse a los criterios acariciados y defendidos por las masas. Los mejores hombres y mujeres de la humanidad han entendido siempre que lo bueno no es necesariamente lo admitido por la mayoría. Algunos informes y encuestas sobre el comportamiento sexual parecen confiar excesivamente en este criterio. Y parecen sugerir que un comportamiento sexual es bueno tan sólo por ser admitido y propugnado por una mayoría sociológica.

Las costumbres tampoco son criterio de moralidad cuando, informando la opinión de una mayoría, llegan a convertirse en el apoyo de un determinado ordenamiento legal. «Ciertamente, el cometido de la ley civil es diverso y de ámbito más limitado que el de la ley moral» (EV 71). Algunos comportamientos sexuales pueden ser despenalizados, total o parcialmente, por las leyes cuando no infieran daños a personas inocentes. Piénsese en el ejercicio de la homose-

[19] No se olvide la ambigüedad del mismo término «natura». San Agustín recuerda que por su insubordinación a la voluntad humana, los órganos destinados a la generación se llaman con propiedad «natura»: *De nuptiis et concupiscentia* 1, 6, 7: PL 44,418.

xualidad o bien en la despenalización del escándalo por conductas sexuales.

Al hacerlo, y en el mejor de los casos, las leyes no hacen otra cosa que reconocer la dignidad de la persona, con anterioridad e independencia a su comportamiento concreto, o bien recordar que la sociedad ha de encontrar otras formas pedagógicas para tutelar sus valores morales. Pero en modo alguno tal despenalización puede suponer una declaración de honestidad moral a favor de tal comportamiento.

D) *Apelación a la revelación.* En épocas de crisis culturales se suele acudir de buena gana a las fuentes de un conocimiento revelado. También en la moral cristiana se acude —se ha de acudir siempre— a la Escritura para buscar en sus páginas un criterio de moralidad.

La apelación a la Sagrada Escritura es inexcusable para los fieles cristianos. De hecho, el mensaje bíblico ayuda a los creyentes a reconocer la especificidad de sus motivaciones en la orientación del comportamiento sexual, les ofrece un marco general de integración de esa vivencia-misterio, que constituye la urdimbre misma de lo humano, así como un horizonte ideal de referencia, al tiempo que les brinda la seguridad de la presencia y apoyo de Dios en su diaria itinerancia.

Sin embargo, la apelación a la revelación bíblica, si se convierte en el único criterio de discernimiento, podría dar origen a una ética de tipo positivista [20]. En ese caso, la referencia a la Escritura podría facilitar el diálogo ecuménico entre las iglesias cristianas sobre las cuestiones concretas de la ética de la sexualidad. Pero, al mismo tiempo, aumentaría la dificultad para un encuentro con otras religiones, para la discusión interdisciplinar y para el diálogo con las éticas seculares.

Por otra parte, el criterio bíblico por lo que se refiere a la normatividad sobre la sexualidad, exigirá superar la letra de la Biblia para subrayar su espíritu y su profecía, su situación en el tiempo y en el espacio. Las valoraciones éticas que encontramos en la Biblia tienen con frecuencia ante la vista, y con talante abiertamente polémico, el ambiente de los cultos de la fertilidad, practicados en Canaán, o bien los ritos sexuales practicados en torno a los templos griegos [21]. Tal situación y referencia histórica las hace aparecer a veces como extrañas

[20] Resulta irónico que C. G. JUNG proponga decirle a la escuela de Freud que «la moral no ha bajado del Sinaí en forma de tablas de la ley para imponerse al pueblo, sino que es función del alma humana; una función tan antigua como la humanidad misma. La moral no se impone desde fuera, sino que cada cual la lleva en sí *a priori;* no la ley, pero sí el ser moral»: *Lo inconsciente,* o.c., 39.

[21] Sobre este tema puede verse T. GOFFI, *Ética sexual cristiana* (Salamanca 1974) 14-41.

al mundo de hoy. Evidentemente, la necesaria referencia de la Moral cristiana a las fuentes de la revelación bíblica implica, también en este caso concreto, una cuidadosa metodología hermenéutica.

b) *Criterios antropológicos*

Las dificultades que suscitan los criterios anteriores, sobre todo cuando son tomados de forma exclusiva y sin una referencia a la racionalidad ética, hacen necesaria la apelación a un criterio antropológico, que pueda constituir la base para un diálogo interdisciplinar e interconfesional. La base de tal sistema ético habría de ser la *verdad* última del ser humano y el sentido intrínseco de la misma sexualidad humana en cuanto humana.

Sin embargo, aun habiendo llegado a tal convicción, no resulta fácil el consenso sobre el mismo criterio antropológico. De hecho, el ser humano es percibido de formas muy diferentes. En la práctica, y teniendo en cuenta el mundo cultural occidental, hay que referirse a dos sistemas éticos que, aun apelando a una base antropológica, se diferencian notablemente, tanto en el planteamiento teórico como en las conclusiones prácticas.

A) *La sexualidad como fin.* Una corriente que encuentra su ideal en la «revolución sexual», como ya se ha dicho, considera el ejercicio de la sexualidad como el resultado de una necesidad biopsíquica, cuya satisfacción es una condición previa al establecimiento de unas relaciones basadas en el respeto mutuo, en la amistad y en el compromiso afectivo.

Entre los fundamentos aducidos por esta corriente se encuentra la constatación de que la persona se convierte en un ser demasiado vulnerable ante los sentimientos y ante el fracaso de las relaciones sexuales cuando van relacionadas con el compromiso afectivo. Para evitar tales inconvenientes, propugna una vivencia de la sexualidad lo más libre posible del compromiso afectivo. La separación entre la sexualidad y la afectividad, así como la desconexión entre el sexo y la procreación, permiten reivindicar una mayor desculpabilización y liberación respecto al placer sexual.

Esta opción, representada por W. Reich y algunos conductistas, tiene especialmente en cuenta la dimensión fisiológica de la sexualidad, poniendo entre paréntesis los sentimientos y fantasías que acompañan a la actividad sexual. Con otros presupuestos, parece retornar, en algunas reflexiones y orientaciones, de la «posmodernidad» [22].

[22] Siguiendo a Chr. Lasch, G. Lipovetsky señala el reflujo de la moda «sentimental», destronada por el sexo, el placer, la autonomía, la violencia espectacular:

B) *La sexualidad como signo y lenguaje.* Esta opción pretende integrar la vivencia de la sexualidad humana en la dinámica de una relación interpersonal estable y duradera. Se quiere convertir la atracción sexual en signo y lenguaje de un amor afectivo que trasciende el «eros» y se convierte en una relación integral. El matrimonio, como realidad interpersonal y social, constituye el esquema paradigmático del amor sexual, por su valor de encuentro dialógico, por su apertura al «nosotros» de la fecundidad, por su asunción de la dimensión social del amor sexual.

El valor ético de la sexualidad viene dado, según esta opción, por el grado de autenticidad de la relación interpersonal total: la motivación de la relación, la sinceridad de la misma y la disponibilidad interna para asumir las consecuencias de la relación.

Esta opción, que se remite a Freud, Jung, Lacan y la mayor parte de los psicólogos y pensadores humanistas, se encuentra presente en los moralistas cristianos en su gran mayoría. De una forma o de otra, para todos ellos la sexualidad humana es considerada como antropológicamente ligada a la afectividad, al mundo de las fantasías y como estructurante de las relaciones interpersonales. Los tratados de antropología teológica inevitablemente presentan la sexualidad humana no en clave del amor propio sino en la de la comunicación integral de la persona [23].

A primera vista puede parecer ésta una opción difícil y reservada a algunos ambientes dotados de un alto nivel cultural. En la práctica se encuentra presente en las opciones personales y los criterios de valoración más habituales, sobre todo cuando se trata de juzgar la conducta de los seres más cercanos al que formula un juicio de valores. Así lo han demostrado las recientes encuestas sobre los valores éticos vigentes en la sociedad española [24].

La reflexión ética sobre la sexualidad tendría que intentar una integración crítica de ambas opciones. Tal esfuerzo de reflexión, por una parte habría de desmitificar y desculpabilizar el placer sexual; pero, al mismo tiempo, debería valorar la dimensión interpersonal y el compromiso definitivo y público que lleva consigo necesariamente la sexualidad sana y adulta. Creemos que la opción personalista ayudaría mejor a situar la sexualidad en el marco más amplio de la

La era del vacío (Barcelona 1987) 77; ver también su obra *Le crépuscule du devoir* (París 1992) 60-83, esp. 75, donde reflexiona sobre el sentido del rechazo postmoderno al sexo (trad. española: *El crepúsculo del deber: la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos* [Barcelona 2000]).

[23] Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios,* o.c., 136s.

[24] El aprecio del matrimonio, «no se opone a que la población piense que cada uno debe tener la posibilidad de disfrutar de completa libertad sexual, sin limitaciones»: F. Andrés Orizo, *Los nuevos valores de los españoles* (Madrid 1991) 75; cf. J. Elzo (ed.), *Jóvenes españoles 99* (Madrid 1999) 228-235.

comprensión antropológica del amor en la clave misma del ser personal [25].

4. DOCTRINA DE LA IGLESIA

La doctrina de la Iglesia ha tenido que ir haciendo el recorrido de los tiempos. Los antiguos Padres de la Iglesia consideraban la sexualidad como la expresión de la entrega interpersonal que tiene su lugar propio y exclusivo en el amor y la entrega del matrimonio. Los documentos de los Concilios, no muy numerosos ni explícitos, si se exceptúa el Concilio de Trento, habrían de seguir la misma línea de pensamiento.

Sólo muy recientemente la Iglesia católica ha intentado articular una síntesis de su pensamiento ético sobre la sexualidad a partir de una antropología coherente con la revelación. El balance parece inclinarse más hacia una opción personalista que considera la sexualidad en un marco integral de madurez y relación.

Después del Concilio Vaticano II han aparecido algunos documentos, en los que, antes de afrontar las cuestiones específicas más llamativas, el Magisterio de la Iglesia prefiere ofrecer un esbozo de ética fundamental cristiana del amor y la sexualidad.

Los textos del Magisterio son tratados aquí con frecuencia de forma analítica, por razones puramente pedagógicas. Tal presentación no pretende ni desdeñar su importancia cualitativa ni olvidar la especificidad de los documentos conciliares o pontificios.

a) *Concilio Vaticano II*

Aunque el Concilio subrayase la importancia de la educación de la sexualidad, no pretendió articular un estudio antropológico o moral de esta dimensión de la existencia. Sin embargo, algunas notas importantes podrían deducirse de las reflexiones sobre la antropología unitaria que nos ofrece la primera parte de la constitución pastoral *Gaudium et spes* (GS 3a; 14a; 24ac; 29c). Ahí, en efecto, se nos presenta al ser humano como una unidad psicosomática, aunque abierta necesariamente al diálogo y el encuentro en la alteridad.

Más importantes son los números dedicados por la misma constitución pastoral a subrayar la identidad y el ideal del matrimonio. Por

[25] T. MELENDO, «Ser y amor: Introducción a una Metafísica de la sexualidad»: *Burg* 34 (1993) 391-414.

una parte se afirma allí que «la índole sexual del hombre y la facultad generativa humana superan admirablemente lo que de esto existe en los grados inferiores de la vida» (GS 51). Con ello se establece un estatuto específico para la sexualidad humana y se alude veladamente a su capacidad dialógico-significativa.

Pero si la sexualidad humana se distancia de la sexualidad animal, es preciso afirmar aún más claramente que el amor, en su dimensión conyugal, «supera con mucho la inclinación puramente erótica, que, por ser cultivo del egoísmo, se desvanece rápida y lamentablemente» (GS 49a). Es el amor el elemento que «enriquece con una dignidad especial las expresiones del cuerpo y del espíritu», al tiempo que «las ennoblece como elementos y señales específicas de la amistad conyugal». En el mismo contexto se subraya tanto la importancia de lo significado —el don libre y mutuo de los esposos— como la dignidad del significante —actos y sentimientos de ternura—, mientras que se señala el necesario dinamismo y perfeccionamiento del uno y el otro (GS 49a).

En un rápido apunte sobre la eticidad de la sexualidad afirma también el Concilio la importancia de la verdad objetiva de la sexualidad humana que trasciende y sitúa la mera intencionalidad personal. De hecho, la bondad moral de los actos propios de la vida conyugal «no depende solamente de la sincera intención y apreciación de los motivos, sino de criterios objetivos, tomados de la naturaleza de la persona y de sus actos, que guardan íntegro el sentido de la mutua entrega y de la humana procreación, entretejidos con el amor verdadero» (GS 51c).

Los Padres Conciliares propusieron diversas enmiendas que tendían a explicar aún más la objetividad de los criterios y su base en la dignidad de la persona y el sentido de los actos conyugales [26].

Como se puede observar, el análisis conciliar apunta a una antropología dinámica de la sexualidad, ofrece las bases para un juicio ético de la misma, fundado sobre la categoría del signo y el lenguaje del amor y de la entrega que genera la vida, y, por otra parte, trata de descalificar una valoración moral que apelase tan sólo al criterio voluntarista de las personas.

[26] Tales propuestas pueden verse resumidas en F. GIL HELLÍN, *Constitutionis pastoralis «Gaudium et Spes» Synopsis storica. De dignitate matrimonii et familiae fovenda,* II Pars, Caput I (Valencia 1982) 112-113. Véase especialmente el «modo» presentado por el card. G. COLOMBO: «clarius ostendatur iudicium ethicum circa actus intimitatis coniugalis non exclusive desumi ex finalitate procreativa, sed etiam ex recto amore coniugali» (p.424). Se ha podido escribir que los padres conciliares rompieron la tradición al negarse a ordenar los fines del matrimonio como primero y segundo: V. J. GENOVESI, «Sexuality», en NDTh 951.

b) *Orientaciones posteriores*

A) Entre los documentos posteriores al Concilio, hay que mencionar la declaración vaticana *Persona humana* en la que se ofrece un resumen de la ética sexual cristiana, seguido por la consideración de algunos problemas concretos [27].

El documento comienza apelando a los datos de la misma realidad, analizados por la ciencia en los últimos tiempos. Según esos datos, «la persona humana está de tal manera marcada por la sexualidad que ésta es parte principal entre los factores que caracterizan la vida de los hombres» (PH 1). Se recuerda también que en el sexo humano radican las notas características que constituyen a las personas como hombres y mujeres en los distintos planos de su existencia: biológico, psicológico y espiritual. Por ello se puede afirmar que la sexualidad juega una parte muy importante, tanto en su evolución individual como en su inserción en la sociedad.

Ante este fenómeno humano, se han formulado diversas interpretaciones y orientaciones, algunas de las cuales son consideradas por la Iglesia como inadecuadas, precisamente por ser reduccionistas y hedonistas. El documento apela a los fundamentos imprescindibles de la doctrina moral católica. Por un lado, la base de «los valores inscritos en la propia naturaleza» humana, valores que, previos a la decisión arbitraria de la persona, han de ser desarrollados y realizados de forma dinámica. Y, por otro, la base de la revelación positiva, propuesta finalmente por Jesucristo con su ejemplo y su doctrina, como ley suprema e inmutable de la vida.

Por lo que se refiere a la primera base, y remitiendo al Concilio Vaticano II (DH 3), se afirma la posibilidad racional del acceso a una «ley divina, eterna, objetiva y universal», a pesar de las mutaciones históricas de su percepción (PH 3). Y por lo que se refiere a la segunda, el documento niega que en la Sagrada Escritura se ofrezcan solamente normas morales culturales, al tiempo que afirma que la Revelación pone de relieve exigencias auténticas de la humanidad que son «leyes inmutables inscritas en los elementos constitutivos de la naturaleza humana». La Iglesia, con la asistencia del Espíritu Santo, transmite las verdades de orden moral e interpreta no sólo la ley positiva revelada sino también «los principios de orden moral que fluyen de la misma naturaleza humana». Tales principios atañen tanto al pleno desarrollo como a la santificación del hombre, según afirmaba también el Concilio (PH 4: DH 14).

[27] PH, pero también en la obra *Algunas cuestiones de ética sexual* (Madrid 1976), donde el documento se publica acompañado de los comentarios aparecidos en *OR*.

La declaración trata de aplicar estos principios generales a la ética sexual. Entiende de hecho que los principios y normas de la misma «no deben en modo alguno su origen a un tipo particular de cultura, sino al conocimiento de la ley divina y de la naturaleza humana», por lo cual «no se los puede considerar como caducados, ni cabe ponerlos en duda bajo pretexto de una situación cultural nueva» (PH 5).

A la luz de esta convicción, el documento analiza algunas cuestiones concretas, como las relaciones extraconyugales, la homosexualidad y la masturbación, para concluir con unas notas sobre el pecado y la dignidad de la castidad. Su pronunciamiento sobre estos temas habrá de ser analizado más adelante.

B) El día 1 de noviembre de 1983, la Congregación para la Educación Católica dio a conocer unas *Orientaciones educativas sobre el amor humano,* que revisten una especial importancia [28].

Destinadas precisamente a la educación, comienzan formulando unas observaciones antropológicas generales sobre el significado de la sexualidad, del cuerpo humano y del pudor. Presentan algunas valiosas orientaciones sobre los agentes de la educación sexual —escuela, catequesis, grupos juveniles, etc.— y concluyen sugiriendo algunas pautas éticas y pedagógicas sobre algunos problemas concretos como la masturbación, la homosexualidad, las relaciones precoces y la relación entre la droga y los desórdenes sexuales.

Por lo que se refiere a la discrepancia entre los dos modelos antropológicos antes apuntados, el documento apuesta decididamente por el que considera la sexualidad como palabra y gesto del compromiso afectivo:

> «La sexualidad, orientada, elevada e integrada por el amor, adquiere verdadera calidad humana. En el cuadro del desarrollo biológico y psíquico crece armónicamente y sólo se realiza en sentido pleno con la conquista de la madurez afectiva, que se manifiesta en el amor desinteresado y en la total donación de sí» (OAH 6).

El tono general del documento es de una sincera atención a los datos de las ciencias humanas positivas y de respeto a la doctrina de la Iglesia, sobre todo en su atención a la dignidad «creatural» del mismo ser humano, al que se contempla en su esencial dinamismo hacia la perfección humana y sobrenatural.

[28] Con el título *Pautas de educación sexual,* puede verse en *Ecclesia* 2155 (24-12-1983) o bien en la edición preparada por la Conferencia Episcopal Española.

c) *Catecismo de la Iglesia Católica*

Dejando ahora de lado otros documentos como la exhortación *Familiaris consortio* (1981) o la carta a los obispos sobre la atención a las personas homosexuales (1986), que se verán en su momento, es preciso dedicar aquí unas breves palabras al *Catecismo de la Iglesia Católica.* En él se trata el tema de la sexualidad, en un contexto más dogmático, al hablar de la creación del hombre (parte I), y en un marco moral, al explicar los mandamientos del decálogo (parte III).

En este último lugar se encuentran dos apartados importantes para este tema: el titulado «Hombre y mujer los creó» (2331-2336), y el referido a «La vocación a la castidad» (2337-2359). Estas breves observaciones no pretenden sustituir la lectura del texto, sino que intentan subrayar tan sólo algunos puntos importantes, como los siguientes:

— La sexualidad humana es vista en cuanto integrada en la creación del varón y de la mujer, y en la vocación humana al amor y a la comunicación (2331: FC 11).

— «La sexualidad abraza todos los aspectos de la persona humana, en la unidad de su cuerpo y de su alma. Concierne particularmente a la afectividad, a la capacidad de amar y de procrear y, de manera más general, a la aptitud para establecer vínculos de comunicación con otro» (2332).

— La vivencia adecuada de la sexualidad exige el conocimiento de la propia identidad, de la complementariedad entre los sexos, la necesidad y el apoyo mutuos (2333).

— «Cada uno de los dos sexos es, con una dignidad igual, aunque de manera distinta, imagen del poder y de la ternura de Dios. La unión del hombre y de la mujer en el matrimonio es una manera de imitar en la carne la generosidad y la fecundidad del Creador» (2335).

— «La castidad significa la integración lograda de la sexualidad en la persona, y por ello en la unidad interior del hombre en su ser corporal y espiritual. La sexualidad, en la que se expresa la pertenencia del hombre al mundo corporal y biológico, se hace personal y verdaderamente humana cuando está integrada en la relación de persona a persona, en el don mutuo total y temporalmente ilimitado del hombre y de la mujer. La virtud de la castidad, por tanto, entraña la integridad de la persona y la integralidad del don» (2337).

— Tal virtud implica un aprendizaje del dominio de sí (2339) que dura toda la vida (2342) y está sujeto a unas leyes de crecimiento (2343), al tiempo que se inserta en un esfuerzo cultural (2344) y requiere la gracia de Dios (2345).

— La virtud de la castidad se desarrolla en la amistad: la que el Señor nos ha manifestado y la que nos une con los demás hermanos, del mismo sexo o de sexos distintos (2347) [29].

A estos documentos habría que añadir, además, la exhortación pontificia *Familiaris consortio* (22-11-1981), la carta apostólica *Mulieris dignitatem* (15-8-1988), la carta del papa Juan Pablo II a las familias *Gratissimum sane* (2-2-1994), así como los documentos *Sexualidad humana: verdad y significado* (8-12-1995) y el *Vademecum para los confesores sobre algunos temas de moral conyugal* (12-2-1997), publicados por el Consejo Pontificio para la Familia. De todos ellos se deduce una amplia reflexión personal sobre el don y la tarea de la sexualidad humana [30].

5. REFLEXIÓN ÉTICA CRISTIANA

A la luz de estos testimonios, se puede ver que la moral cristiana de la sexualidad tiene por objeto la tutela y promoción del amor humano. Su reflexión subraya, en consecuencia, el valor ético y la virtud positiva de la castidad.

Pero dicho esto, será necesario, una y otra vez, clarificar el sentido integral de ese amor y rescatar la virtud de la castidad de un ámbito de connotaciones que a veces la hacen aparecer en su aspecto puramente negativo. La castidad ha de ser entendida, como ya lo hicieran los antiguos Padres de la Iglesia, en la clave de la realización integral de la persona. En la castidad es preciso considerar una virtud positiva. Su ejercicio está llamado a ayudar a la persona a tutelar algunos valores imprescindibles como la corporeidad y el placer, el amor y la fecundidad, según se verá más adelante [31].

a) *Sexualidad y antropología cristiana*

La moral cristiana tiene sobrados fundamentos para considerar la sexualidad desde una perspectiva positiva. Tal estimación brota de la misma fe trinitaria. De la consideración del Dios Creador del ser humano en su integridad, de la profesión de fe en la redención de Cristo que asume la corporeidad humana y de la confesión de la presen-

[29] Cf. P. G. PESCE, «Il sesto comandamento», en R. FISICHELLA (ed.), *Catechismo della Chiesa Cattolica* (Casale Monferrato 1993) 1081-1093.

[30] Véase la edición preparada por A. SARMIENTO, *La familia, futuro de la humanidad. Documentos del Magisterio de la Iglesia* (Madrid 1995).

[31] P. PH. DRUET, «Virginité, chasteté et états de vie»: *NRT* 106 (1984) 397-406.

cia del Espíritu Santo, que hace posible la ofrenda de la integralidad personal en el amor.

Para la teología cristiana, la sexualidad no puede entenderse como diseño y obra de un espíritu del mal, sino como inserta en el proyecto único de Dios sobre la especie humana. No es extraño que Santo Tomás se atreva a descalificar la opinión de algunos Padres de la Iglesia que habían defendido que «en el paraíso terrenal se hubiera llevado a cabo la procreación de otra forma, algo así como tendría lugar entre los ángeles» (STh 1, 98, 2).

Pero no solamente la visión de los orígenes contribuye a fundamentar esta perspectiva. Es preciso también evocar la vocación escatológica del ser humano, llamado a la consumación de una vocación de amor y de encuentro. Es cierto que la sexualidad es el lenguaje de la temporalidad, en cuanto que el ser humano, sometido a la muerte, está llamado a la reproducción de la especie y a la comunicación de la vida y del sentido de la vida en este mundo y en este tiempo.

No es casual la dialéctica entre sexualidad y muerte. Por la sexualidad, el ser humano se subleva contra el imperio de la muerte. Y vivida bajo el signo de la gracia, la sexualidad humana confiesa el triunfo de la existencia redimida sobre la existencia del pecado. Pero su misma temporalidad se abre a la eternidad del encuentro indefectible con el amor increado que ha de asumir y transformar el amor humano, el encuentro y la autodonación, la vida y su sentido último.

b) *Sexualidad y virtudes éticas*

Sin embargo, a pesar de esta visión positiva de la sexualidad humana, no es posible olvidar la presencia del mal, que permanece presente y activo como una dificultad para la vivencia de esta dimensión fundamental de la existencia. «En la sexualidad hay dicha y realización, pero también existe el poder de la concupiscencia, el egoísmo destructor, el hacerse culpable, el acoso de la mujer por el hombre y del hombre por la mujer, la explotación humillante y el abuso sexual» (CCA II, 310).

En el contexto de las virtudes cardinales o morales, la moral cristiana ha recogido el estímulo de la filosofía antigua para hablar de la virtud de la templanza, a la que ha vinculado la virtud de la castidad. Pero, en el cristianismo, ambas han recibido de las virtudes teologales, la fe, la esperanza y la caridad, una notable remodelación y una orientación trascendente.

Para Santo Tomás el abuso de la sexualidad es en primer lugar una traición a la vocación del ser humano a su propia realización y a la vocación al encuentro con los otros. En realidad todo pecado de

lujuria atenta contra la templanza y la justicia [32]. La lujuria provoca una ceguera que incapacita para descubrir los bienes del espíritu [33] y provoca el debilitamiento de la voluntad [34].

Este pensamiento es seguido y comentado, a veces con colores llamativos y dramáticos, por los maestros de la vida espiritual [35].

A esos desórdenes se oponen y tratan de poner remedio la virtud de la templanza y la virtud de la castidad.

A) La virtud de la *templanza*

La virtud de la templanza sería mal entendida si se le atribuyera tan sólo la capacidad de moderar los deseos de alimentación-bebida y de comunicación sexual-reproducción. Tampoco se la entendería bien si su orientación se limitara a refrenar las tendencias instintivas del ser humano. Su objeto es la realización integral de la persona. «El fin y norma de la templanza no es otra cosa que la felicidad» [36]. El efecto más inmediato de la templanza es, por el contrario, la tendencia hacia la «tranquilidad del espíritu», como dice Santo Tomás [37].

Pero tampoco se trata tan sólo de conseguir mediante su ejercicio la tranquilidad subjetiva, sino más bien de realizar la última verdad del ser humano. Por medio de la templanza, trata el hombre de procurar el encuentro vital con su última realidad y la plenificación de las energías que le han sido entregadas para el logro de su vida y su plenitud.

La clarificación de su objeto y su estilo formal comporta la conclusión de que no puede considerarse como virtud la falsa «templanza» de quien se abstiene de obrar por puro egoísmo. No es templanza la parquedad del avaro.

> «La templanza, por consiguiente, en cuanto verificación de la propia persona con absoluta ausencia de egoísmo, es el hábito que pone por obra y defiende la realización del orden interior del hombre [...] La templanza se opone a toda perversión del orden interior, gracias al cual subsiste y obra la persona moral [...] La tendencia natural hacia

[32] STh 2-2, 154, 1, ad 2.
[33] STh 2-2, 15, 3.
[34] STh 2-2, 53, 6, ad 2.
[35] Podría verse por ejemplo una página vibrante del toledano P. Alonso de Andrade, SJ, *Itinerario historial que debe guardar el hombre para caminar al cielo* (Madrid 1648), grado 14, cap. IV: «Los daños espirituales que acarrea la luxuria»: en P. Sainz Rodríguez (ed.), *Antología de la literatura espiritual española,* IV (Salamanca-Madrid 1985) 490-493.
[36] STh 2-2, 141, 6.
[37] STh 2-2, 142, 2, obj. 2.

el placer sensible que se obtiene en la comida, en la bebida y en el deleite sexual es la forma de manifestarse y el reflejo de las fuerzas naturales más potentes que actúan en la conservación del hombre [...] Por ello mismo se localiza aquí la función más específica de la templanza. Abstinencia y castidad, por una parte, la falta de sobriedad en los deleites del gusto y lujuria, por la otra, son las dos formas originarias de la templanza o de la ausencia de ella» [38].

B) La virtud de la *castidad*

Para la fe cristiana, la castidad no se reduce a una forma de mero autodominio, sino que ha de ser comprendida como una forma de templanza [39]. «La primera tiene menos categoría que la segunda, porque en ella la fuerza ordenadora de la razón ha llegado ciertamente a configurar un acto de deseo, pero no la potencia volitiva misma; mientras que en la segunda, tanto la potencia como sus actos están informados en el *ordo rationis»* [40]. Una distinción que, dicho en lenguaje más moderno, nos sitúa en la dialéctica entre el mero ascetismo y la estructura global de la persona.

A tal descubrimiento podía haber llegado la filosofía pagana. Pero, siguiendo el pensamiento de San Pablo, los Padres de la Iglesia dan un paso más: la castidad respeta el templo de Dios y la imagen de Dios que es cada persona [41].

> «Según la visión cristiana, la castidad no significa absolutamente rechazo ni menosprecio de la sexualidad humana: significa, más bien, energía espiritual que sabe defender el amor de los peligros del egoísmo y de la agresividad, y sabe promoverlo hasta su realización plena» (FC 33).

La virtud de la castidad, al menos como es presentada por la reflexión cristiana, no puede limitarse a evitar los pecados de lujuria. La virtud genera y motiva las actitudes y los actos que, en primer lugar, llevan a la valoración de la corporeidad humana, a la integración del placer sexual en la dinámica de la maduración personal y relacional de la persona. Dando un paso más, se puede observar que la virtud de la castidad promueve y tutela la valoración positiva del amor,

[38] J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales* (Madrid [7]2001) 229, quien cita a Santo Tomás: STh 2-2, 141, 4.

[39] Sobre el sentido etimológico de la «castidad», ver A. LAURAS, «Castus», en *Sexualidad y castidad* (Zalla 1971) 111-114.

[40] J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales,* o.c., 144.

[41] Llama la atención la vehemencia de la exhortación de San Agustín a sus fieles: «Fratres mei, filii mei: estote casti, amate castitatem, amplectimini castitatem, diligite munditiam: quia Deus auctor munditiae in templo suo, quod estis vos, eam quaerit; procul a templo expellit immundos»: *Sermo* 332, 4: PL 38,1463.

especialmente en su dimensión conyugal, y la defensa de la dimensión personal de la procreación de las nuevas vidas humanas. «La castidad consiste en el dominio de sí, en la capacidad de orientar el instinto sexual al servicio del amor y de integrarlo en el desarrollo de la persona» (OAH 18).

En este contexto, es necesario precisar que, más allá de un planteamiento meramente prohibitivo, la educación de la sexualidad y el ejercicio de la virtud de la castidad tienden a la promoción de auténticos valores éticos positivos:

> «La sexualidad está llamada a expresar valores diversos a los que corresponden exigencias morales específicas; orientada hacia el diálogo interpersonal, contribuye a la maduración integral del hombre abriéndolo al don de sí en el amor; vinculada, por otra parte, en el orden de la creación, a la fecundidad y a la transmisión de la vida, está llamada a ser fiel también a esta finalidad suya interna. Amor y fecundidad son, por tanto, significados y valores de la sexualidad que se incluyen y reclaman mutuamente y no pueden, en consecuencia, ser considerados ni alternativos ni opuestos» (OAH 32).

Vivir la castidad es vivir el valor de la generosidad, la superación del narcisismo y el descubrimiento de las infinitas posibilidades de vida y de realización que ofrece el encuentro con los otros. La castidad se refiere directamente al amor que Dios ha profesado a su pueblo (cf. FC 12) y que su pueblo ha de transmitir en su nombre [42].

C) Significante y significado

En diversos tratados morales se indica que las acciones humanas, aparentemente idénticas, pueden ser diversas entre sí. No es lo mismo matar a una persona por venganza que matarla en un acto de legítima defensa del inocente. En términos más modernos, esa distinción podría hacerse más comprensible apelando al carácter de significación y de lenguaje de los actos humanos. Una misma acción —u omisión— revela y manifiesta actitudes diferentes. Es preciso prestar atención tanto al significante cuanto al significado. Tal esquema habría de aplicarse también a las expresiones de la sexualidad humana, como reconoce el Magisterio de la Iglesia, según se verá más adelante.

La teología moral cristiana no tiene dificultad en admitir ese dato de la evolución de la experiencia humana. En otros tiempos lo expre-

[42] Ya K. Rahner se preguntaba si una castidad sin amor es una castidad auténtica o miedo orgulloso a abrirse al otro amorosamente: «El mandamiento del amor entre los otros mandamientos», en *Escritos de Teología,* o.c., V, 482; cf. R. Cessario, *Le virtù* (Lugano-Milán 1994) 196-201.

saba estableciendo una distinción muy elemental entre la malicia grave de la lujuria directa y la malicia posiblemente leve de la indirecta [43]. Hoy, aquellas categorías pueden ser traducidas en términos de voluntariedad y libertad, pero también en términos de significado objetivo del comportamiento.

Si este planteamiento de la sexualidad como lenguaje es habitual en el ámbito de la moral cristiana, también el magisterio de la Iglesia parece aceptarlo en sus documentos. De hecho, afirma que la sexualidad humana se manifiesta con características particulares en las diversas fases de la vida, reflejando en momentos diversos algunos valores diferentes:

> «El instinto primitivo, que al principio presenta carácter rudimentario, pasa luego a un clima de ambivalencia entre el bien y el mal; después, con ayuda de la educación, los sentimientos se estabilizan a la vez que aumenta el sentido de responsabilidad. Gradualmente el egoísmo se elimina, se establece un cierto ascetismo, el otro es aceptado y amado por sí mismo; se integran los elementos de la sexualidad: genitalidad, erotismo, amor y caridad. Aunque no se obtiene siempre el resultado completo, son más numerosos de lo que se piensa los que se aproximan a la meta a que aspiran» (OAH 42).

De la mano de la experiencia y del estudio científico de la sexualidad, la doctrina de la Iglesia no tiene inconveniente en reconocer el carácter dinámico y evolutivo de la sexualidad humana.

Esa observación, expresada en un documento de la Iglesia, no prejuzga la maldad o bondad objetiva de un comportamiento. Pero ayuda a matizar los juicios no sólo sobre su intencionalidad y responsabilidad subjetiva —lo cual siempre ha estado fuera de discusión—, sino también sobre su mismo significado objetivo. Pero, en una perspectiva de fe, tal afirmación positiva conduce a la reflexión y a la pastoral cristiana a la constatación de los valores positivos de la experiencia humana de la sexualidad y de la posibilidad real de su cercanía a los ideales del evangelio.

6. CONCLUSIÓN

He aquí, brevemente esbozados, los elementos indispensables para la formulación de una ética de la sexualidad en un mundo pluralista. El tema ha comenzado intencionadamente con una evocación de los elementos culturales que más influencia han ejercido en la renovación de la reflexión sobre la sexualidad. Tal reflexión no ha que-

[43] Cf. A. PEINADOR, *Cursus brevior Theologiae Moralis,* III (Madrid 1956) 580-588.

dado reducida al ámbito académico sino que ha trascendido a todos los ámbitos de la vida social y de las decisiones personales.

En continuos movimientos pendulares, la reflexión sobre la sexualidad humana ha ido oscilando desde su total autonomía a su íntima vinculación con el compromiso afectivo y las repercusiones sociales del mismo.

En tales movimientos pendulares se percibía y se percibe la continua pregunta por el principio fundamental para articular una reflexión ética sobre esta vivencia humana. El consenso parece unánime a la hora de pensar en el *ser* y en la dignidad humana como base y postulado de tal razonamiento. Pero las dificultades retornan a la hora de considerar y discutir las mediaciones culturales y filosóficas que intervienen en el descubrimiento y la definición del mismo *ser* humano.

La fe católica, que se ha querido evocar al final del trayecto, no puede sentirse ajena a tal discusión cultural y, con todo derecho, puede presentar su oferta axiológica trascendente, que no será otra que la comprensión del ser humano como imagen de Dios. De hecho, los diversos documentos eclesiales analizados tratan de fundamentar sus orientaciones tanto en la verdad y dignidad del ser humano como en la revelación del mismo que nos ha sido ofrecida por Jesucristo, en sus gestos y palabras.

También aquí, la confesión de la iconalidad humana con respecto a Dios habrá de marcar unas líneas fundamentales de orientación tanto para la reflexión académica como para el comportamiento práctico de los cristianos.

CAPÍTULO IV

COMPRENSIÓN BÍBLICA DE LA SEXUALIDAD

BIBLIOGRAFÍA

ALONSO SCHÖKEL, L., *Símbolos matrimoniales en la Biblia* (Estella 1997); DA CRISPIERO, M., *Teologia della sessualità,* o.c., 17-49; DAVANZO, G., *Sessualità umana e etica dell'amore,* o.c., 22-36; DE VAUX, R., *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona 1964); DÍEZ MACHO, A., *Indisolubilidad del matrimonio y divorcio en la Biblia. La sexualidad en la Biblia* (Madrid 1978); GONZÁLEZ NÚÑEZ, A., *La pareja humana en la Biblia* (Madrid 1994); GRELOT, P., *La pareja humana en la Sagrada Escritura* (Madrid 1964); JENSEN, J., «Human Sexuality in the Scriptures», en B. F. LAW (ed.), *Human Sexuality and Personhood* (St. Louis 1981) 15-35; LÓPEZ AZPITARTE, E., *Ética de la sexualidad y del matrimonio,* o.c., 79-111; ID., *Simbolismo de la sexualidad humana,* o.c., 61-82; PATAI, R., *L'amour et la couple aux temps bibliques* (París 1969); VOLLENBERG, G. N., *Die Ehe im Zeugnis der Bibel* (Salzburgo 1965).

La sexualidad abarca e impregna la existencia humana. Evidentemente esta importancia antropológica habría de ganarle un puesto privilegiado en todas las literaturas. No es extraño que también las páginas bíblicas reserven un gran espacio a considerar la vivencia, el sentido y la normatividad de la sexualidad humana.

Tras haber esbozado las bases para una ética humanista de la sexualidad y haber apuntado a la orientación general que en este campo ha de seguir la ética cristiana, nos detenemos ahora a considerar los fundamentos bíblicos de su oferta axiológica.

Aquí solamente podemos fijarnos en algunos puntos especialmente sobresalientes, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. En otros temas sectoriales habrá que volver de nuevo a las páginas bíblicas [1].

[1] Véase al respecto R. PATAI, *Sex and Family in the Bible and the Middle East* (Garden City, NY 1959); R. F. COLLINS, «The Bible and Sexuality»: *BibTB* 7 (1977) 149-167; 8 (1978) 3-20; LAWLER-BOYLE-MAY, *Ética sexual...,* o.c., 23-50: «La sexualidad en la enseñanza bíblica»; M. NAVARRO, «El matrimonio en el AT, ¿símbolo de la alianza?», en N. SILANES (ed.), *Misterio trinitario y familia humana* (Salamanca 1995) 29-65.

1. LA VISIÓN DE LOS ORÍGENES

Los relatos de los primeros capítulos del Génesis, constituyen un testimonio riquísimo de la fe de Israel y de la reflexión humana. Los creyentes en el Dios vivo nos han dejado ahí los mejores reflejos de su vivencia del misterio de Dios y, al mismo tiempo, de su profunda experiencia de la peripecia humana. También, por consiguiente, de las dificultades y gozos que comporta la sexualidad humana. Una y otra vez habrá que «volver al principio», es decir al gesto creador de Dios, como hizo Jesús al proponer la indisolubilidad matrimonial, como enraizada en la verdad original, es decir, «creatural» del ser humano (cf. Mc 10,6).

Detengámonos por un momento a evocar el mensaje de los testigos principales de la tradición.

a) *Una meditación sobre el misterio humano*

En un intento de hallar la respuesta a las más hondas cuestiones humanas, la tradición a la que se suele conocer con el nombre del «yahvista» reflexiona sobre las relaciones entre los seres humanos tal como debieron existir desde el principio, es decir, tal como las habría pensado y diseñado el mismo Dios. Los capítulos 2 y 3 del Génesis constituyen una especie de parábola sapiencial sobre el sentido de la vida humana, del trabajo, la sexualidad y la muerte.

De hecho, la relación entre los dos sexos le merece al autor una atención a la vez curiosa y cordial. Sus reflexiones nos indican que consideraba la apertura del ser humano al otro sexo como muy profunda y significativa. El relato parece querer incluir, al menos, las siguientes afirmaciones:

— La sexualidad humana ha sido querida y diseñada por el mismo Dios como signo y medio del encuentro interpersonal. Ya sólo con esa constatación se excluye una visión pesimista de la realidad sexual (Gén 2,21).

— La sexualidad humana, como signo del encuentro interpersonal, nace en el seno de un sueño (Gén 2,21), que habitualmente constituye el espacio privilegiado para las revelaciones divinas. Con ello parece insinuarse que el «tú» representado en el otro sexo es el camino de acceso al Tú trascendente.

— La sexualidad humana, como ocasión para el encuentro, parece marcar la diferencia entre los seres humanos y los demás vivientes. Sólo ante la mujer, puede Adán salir de su soledad y encontrar una ayuda adecuada que no le pueden proporcionar los demás seres de la creación (Gén 2,18.22).

— La sexualidad humana significa y realiza la igualdad entre las personas de diverso sexo. Esa igualdad se encuentra expresada por tres recursos literarios: 1) el mismo origen material, no a partir de la tierra, sino del mismo cuerpo del varón, que explica la atracción de los sexos y la adecuación de la «ayuda correspondiente a él»; 2) la semejanza del nombre que el mismo Dios impone a la mujer —*'issâ*— en simetría con el nombre del varón —*'îs*— [2]; 3) la identidad de destino y misión: «serán una sola carne», se dice, lo cual trasciende la unión carnal para reflejar la unidad de proyectos y de vida (Gén 2,23-24). La pérdida de la igualdad original de la pareja es fruto del pecado (Gén 3,16), con lo que se sugiere que la subordinación social de la mujer no estaba diseñada por Dios, sino que es más bien fruto del pecado [3].

— La sexualidad humana es vista como signo y expresión de la armonía ideal de las relaciones humanas, todavía no empañadas por el pecado. La desnudez de la pareja que vive y se contempla sin vergüenza nos remite a un mundo de paz que refleja y realiza el proyecto de Dios (Gén 2,25; 3,10-11).

— La sexualidad humana es considerada en la perspectiva de la unión matrimonial. La sexualidad es humana precisamente porque es de la persona y para la persona y, en consecuencia, para su capacidad de encuentro. Desde el «comienzo», la sexualidad humana ha sido diseñada por el Creador como un signo de la capacidad de donación de la persona. Una donación que aquí parece referirse inmediatamente a la comunión interpersonal —significado unitivo—, pero que, por el mismo orden creacional, está llamada a la comunión transpersonal —significado procreativo—. Sin ánimo de crear un hiato anacrónico, cabría preguntarse si aquel texto no incluía ya la vocación originaria a la unicidad e indisolubilidad de la unión matrimonial y a su irrenunciable fructificación en la procreación.

> «El autor piensa quizás en el matrimonio, ya que habla de la unión del hombre con su "mujer" (Gén 2,24.25), pero esto no es cierto; porque emplea la misma expresión para designar al macho y su hembra (Gén 7,2.3). Jesús interpreta el relato de la creación de la mujer como si fuera el de la institución del matrimonio; de ello saca una conclusión que los "antiguos" no dedujeron (Mt 5,21.27.31): la indisolubilidad del matrimonio (Mt 5,31.32; 19,3-12; Mc 10,2-12; cf. Lc 16,18).

[2] La asonancia de los términos hebreos empleados para designar al varón y la mujer no tiene base etimológica, pero el juego de palabras tiene sin duda una finalidad simbólica: E. A. SPEISER, *Genesis* (Garden City, NY 1964) 18.

[3] R J. CLIFFORD, «Génesis», en NJBC, 12; cf. CH. ESS, «Reading Adam and Eve: Re-Visions of the Myth of Woman's Subordination to Man», en C. J. ADAMS-M. M. FORTUNE (eds.), *Violence against Women and Children* (Nueva York 1995) 92-120.

Jesús subraya la novedad de su interpretación, pero afirma que es conforme a la voluntad de Dios, que instituyó el matrimonio. A esta interpretación de Jesús puede enfrentarse la del "documento de Damasco" (IV, 20-V) que hace alusión a Gén 1,27 y 7,9 para probar que el matrimonio es monógamo en los orígenes de la creación» [4].

De todas formas, la reflexión de esta tradición «yahvista» excluye por una parte una concepción sexuada o bisexuada de la divinidad, como era habitual en el ambiente cultural circundante. Y, por otro lado, afirma la bondad ontológica primordial de la sexualidad, que sólo se verá pervertida por la decisión libre del ser humano, situada en contradicción con el proyecto divino.

b) *El poema sacerdotal de los orígenes*

Según el poema de la creación (Gén 1,1-2,4a), Dios ha creado el ser humano a su imagen y semejanza. Tal referencia iconal parece necesitar la bisexualidad para poder reflejar de alguna manera la riqueza inefable del ejemplar: «Creó Dios el hombre a su imagen: a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó» (Gén 1,27).

En la antigüedad, ya San Juan Crisóstomo insistía en el carácter conyugal de este texto: «Hablando de dos, Dios habla de uno solo» [5]. En occidente, San Agustín predicaba que, aunque la fornicación no incluyese la injuria del adulterio, deshonra en el que la practica la imagen misma de Dios [6]. En nuestros tiempos, también Karl Barth ha visto en este texto la afirmación de la dialogicidad humana como reflejo de la vida trinitaria de Dios [7].

Tanto los textos extrabíblicos referidos a la imagen real, como el salmo 8, sugieren que el tema de la bipolaridad sexual de la imagen se ha de entender en la clave del dominio humano sobre el cosmos. La sexualidad y la vida pertenecen a la forma humana de ejercer el señorío sobre el mundo creado. Los seres humanos colaboran en la obra de la creación con el Señor de la vida: «Sed fecundos, multiplicaos, llenad la tierra, sometedla, dominad...» (Gén 1,28) [8].

Se puede afirmar, en consecuencia, que la sexualidad no es vista como un elemento negativo en la vida humana. Es más, ha sido dise-

[4] P. VAN IMSCHOOT, *Teología del Antiguo Testamento* (Madrid 1969) 642, n.616. A los textos bíblicos aquí mencionados se refiere también CEC 369-373, 2331, 2335.

[5] SAN JUAN CRISOSTOMO, *In ep. ad Eph.* hom.20: PG 62,135.

[6] SAN AGUSTÍN, *Serm.* 9, 10, 15: PL 38,86.

[7] K. BARTH, *KD* III/1, 222. Un resumen de las objeciones formuladas contra Barth puede verse en H. DOMS, «Bisexualidad y matrimonio», a.c., 804-807.

[8] También el CEC 357 ofrece una interpretación relacional de esa iconalidad del ser humano creado por Dios. A estos textos del Génesis retorna ampliamente la Carta de Juan Pablo II a las mujeres: MD 6-8.

ñada y querida por el mismo Dios. En contraposición con bien conocidas corrientes dualistas, los textos bíblicos no piensan en la decisión de una divinidad del mal que estuviera tras esta dimensión sexual del ser humano.

Por otra parte, es preciso subrayar que la sexualidad humana es vista en primer lugar en su dimensión unitiva y, consecuentemente, en su dimensión procreadora. Por la primera, los seres humanos salen de su soledad y se abren al encuentro *interpersonal.* Por la segunda, participan en el poder creador del mismo Dios y se abren a lo que hemos llamado su vocación *transpersonal.* Los relatos bíblicos se refieren de forma popular al orden cronológico del encuentro y de la procreación, sin tratar con ello de establecer prioridades ontológicas en la relación esponsal.

Pero aún hay que subrayar la afirmación de la sexualidad en el contexto de la *iconalidad* humana. El texto bíblico afirma que la sexualidad no es algo extrínseco o posterior a la persona, sino que está incluida en el diseño creador originario. Y, por otra parte, la afirmación del ser humano como «imagen de Dios» precede —no cronológica sino «axiológicamente»— a la de ser humano como «varón o mujer». La persona creada por Dios a su imagen incluye la sexualidad, en cuanto don y en cuanto tarea, en cuanto dato y en cuanto horizonte.

Además de acudir a estos relatos primordiales, se podría intentar una teología narrativa del misterio de la sexualidad, a partir de las sagas de los patriarcas y sus esposas. En ella se vislumbra el proyecto de Dios sobre el amor humano y sobre el don divino de la descendencia [9].

2. PRESCRIPCIONES DE LA LEY ANTIGUA

A primera vista las prescripciones de la Ley sobre las relaciones sexuales resultan extrañas para el mundo actual. Hay que tener en cuenta que tales prescripciones recogen a veces normas consuetudinarias, o reflejan en otras ocasiones un ambiente polémico contra los cultos cananeos de la sexualidad. Muchas de esas prescripciones podrían hoy considerarse como normas higiénicas. Pero la normativa no se reduce a esos aspectos. Son interesantes las normas judías sobre la poligamia, los contratos matrimoniales, los tiempos y

[9] Cf. A. IBÁÑEZ, «Los valores éticos en las narraciones del Génesis»: *Lumen* 35 (1986) 361-396, 473-500; J. K. HOFFMEIER, «The Wives' Tales of Genesis 12,20 and 26 and the Covenants at Beer-sheba»: *TB* 43 (1992) 81-99; T. FRYMER-A. KENSKY, «The Family in the Hebrew Bible», en A. CARR-M. STEWART (eds.), *Religion, Feminism, and the Family* (Louisville 1996) 55-73.

las condiciones de nubilidad o disolución del matrimonio y tantas otras [10].

El amplio contenido de las normas legales veterotestamentarias podría ser resumido siguiendo los puntos fundamentales que le dedica el célebre estudio de P. van Imschoot, cuya lectura se aconseja [11].

a) *El adulterio y la seducción*

A) El adulterio es prohibido expresamente por Éx 20,14 y por Dt 5,17. En la práctica, la norma es más tajante con relación a la mujer, puesto que la ley permite la poligamia (Dt 21,10-14). El marido sólo es considerado como adúltero si «entrega su lecho conyugal a la mujer de su prójimo» (Lev 18,20). También la iniciativa del divorcio está reservada al marido (Dt 24,1-4).

> «Esta diferencia sugiere la idea de que el adulterio es en el AT más bien un crimen contra el derecho exclusivo de posesión del *ba'al* (señor) de la esposa que contra la castidad. Esta conclusión queda confirmada por Lev 19,20.21, que, para un adulterio cometido con una esclava prometida a un tercero, sólo exige un castigo que no se determina de antemano y un sacrificio de reparación *(âsâm)* para la obtención del perdón; los culpables "no serán condenados a muerte", mientras que, según Dt 22,23-25, deben serlo si son de condición libre, poniéndose a la prometida, en este aspecto, en el mismo plano que a la esposa...» [12].

Las penas contra los adúlteros son severas (Lev 20,10; Dt 22,22), como lo eran en el Código de Hammurabi y en las leyes asirias. Para las adúlteras se prevé la lapidación, aunque se concede un cierto poder de decisión al marido (Os 2,5; Jer 3,8) y no es seguro que de hecho se ejecutara tal pena (Ez 16,40; 23,47; Jn 8,5). Para el caso en que no se haya podido demostrar el adulterio, pero el marido conserve algunas sospechas que puedan sustentar los celos, la Ley prevé un antiguo rito de ordalía, o tal vez dos, según sugieren las repeticiones contenidas en el texto (Núm 5,11-31). La organización patriarcal de la sociedad impide que tal rito tenga aplicación cuando es la mujer la que alberga una sospecha sobre la fidelidad de su marido [13].

[10] Sobre todos estos temas véase la *Misná, Ketubbot* (las escrituras): de C. DEL VALLE, *La Misná* (Madrid 1981) 473-498; A. KENSKY, «The Family in Rabbinic Judaism», en CARR-STEWART (eds.), *Religion...*, o.c., 73-94; cf. E. LIPINSKI, «Matrimonio», en DEB, 977-979, con abundante bibliografía. Otros artículos más breves del mismo autor son «esposo», «eunuco», «sexualidad», «virginidad».

[11] P. VAN IMSCHOOT, *Teología del Antiguo Testamento*, o.c., 641-660.

[12] Ibid., 643.

[13] C. E. L'HEUREUX, «Numbers», en NJBC, 83; véase el cap. que a este tema dedica la *Misná, sota*, o.c., 542-564.

B) Si un hombre seduce a una doncella, todavía no prometida en matrimonio, ha de pagar la dote *(mohar)* para poder adquirirla como esposa y tiene, en efecto, la obligación de desposarla. Si los parientes de la doncella no se la entregaran, el seductor habrá de entregar de todas formas como reparación un pago en plata (Éx 22,15.16). Es cierto que Dt 22,28 añade una precisión: se fija el *mohar* y se determina que el matrimonio sea obligatorio.

Si, una vez celebrado el matrimonio, la mujer no es hallada virgen, es lapidada. Pero si su marido la acusara falsamente, habría de pagar una multa y no podría repudiarla (Dt 22,13-21). Una vez más, es posible observar la diferencia de trato con relación al otro sexo.

b) *Diversas prohibiciones sexuales*

A) A la prohibición del adulterio, el Dt añade otras, como la de la violación de una doncella ya prometida en matrimonio (Dt 22,23-27). La norma introduce una distinción sobre el lugar —campo/ciudad— que sugiere de forma elemental la posibilidad de connivencia en la pareja (Dt 22,23-27). Se condena también la prostitución sagrada, tan frecuente entre los cananeos (23,18), el incesto con la madrastra (23,1) o con la hermana (27,22), las segundas nupcias con una repudiada (24,1-4) y la bestialidad (27,21). Ésta última, posiblemente habitual en un pueblo de pastores, es también fuertemente reprobada por el código de la alianza (Éx 22,18) y por el código de santidad (Lev 18,23). En este código se condenan también diversas uniones incestuosas (Lev 18,6ss; 20,11ss), así como varios tipos de desviación como la homosexualidad (Lev 18,22ss; 20,13). «El AT es, a este propósito, mucho más severo que las legislaciones, legisladores y moralistas antiguos, semitas o griegos» [14].

B) El famoso texto de Dt 24,1, que trata de regular el divorcio, era muy discutido en Israel, como vemos por la lectura de Mt 19,3-12. El motivo de repudio era entendido de forma estricta por la escuela de Shammai, mientras que era interpretado de una forma más amplia por la escuela de Hillel. «En realidad Dt 24,1-4 supone el divorcio admitido (cf. Dt 1,14; 22,19), y prohíbe solamente al marido volver a tomar a la esposa repudiada, tras haberla despedido y enviado el "libelo de repudio" (Dt 24,1) que daba testimonio de que le había devuelto la libertad permitiéndole desposarse con otro hombre» [15].

[14] P. VAN IMSCHOOT, *Teología del Antiguo Testamento,* o.c., 652.

[15] Ibid., 655. Véase el cap. que dedica la *Misná* al documento del divorcio *(guittin):* o.c., 567-585, esp. IX, 10.

A pesar de las prohibiciones frecuentes (Dt 7,1-4, 23,4ss), la costumbre de los matrimonios con mujeres cananeas y extranjeras en general, alcanzo de hecho una gran amplitud (cf Ex 2,21, 2 Sam 3,3, 1 Re 11,1ss) A la vista de la realidad, la prohibición hubo de ser reforzada con tonos solemnes al retorno del exilio, al menos por lo que se refería a los sacerdotes (Esd 9,1-15, Neh 13,23-27) De todas formas, parece que tales matrimonios se prohibian en la práctica tan solo cuando podían suponer una ocasión proxima de idolatria [16] El relato de Rut, la moabita que figura entre los ascendientes de David, ademas de tratar de reforzar la ley del levirato, sugiere que no siempre los matrimonios con extranjeras habian resultado tan funestos

En todo caso, la evocación de estos textos legales puede facilitar nuestra comprensión de la historizacion concreta del proyecto original de Dios En un contexto ético, indica la posibilidad de que diversos grupos o personas se encuentren en un escalón cultural semejante al reflejado en aquellos textos legales Todo un desafío para la evangelizacion y la inculturación de la fe y sus mediaciones morales

3 EL MENSAJE DE LOS PROFETAS

La experiencia individual y social de la sexualidad no ha sido únicamente orientada en Israel por los ordenamientos legales Una y otra vez, ha sido vista a la luz de la fe, como se descubre a través de los escritos profeticos

Los profetas han vivido una intensa experiencia religiosa que no queda reducida al ámbito de su peripecia individual A la luz de esa experiencia han percibido la situación de su propio pueblo y cómo esa situación deberia ser modificada para adecuarse al *pre-cepto* de Dios De ahí que los profetas se sientan impulsados a hablar y a realizar algunas acciones simbólicas que tratan de hacer mas inteligible el mensaje

Esto vale tambien por lo que se refiere a la vivencia de la sexualidad humana, que ha de recibir la orientación/interpelación que brota de la experiencia religiosa y de la escucha de la palabra de Dios Evoquemos aqui simplemente algunos puntos fundamentales, que resultan iluminados por la vivencia de tres profetas

a) *Oseas y el amor traicionado*

Habla desde la sinceridad de las más amargas experiencias Gómer, su esposa, se ha ido detrás de sus amantes El profeta escribe el

[16] R NORTH, «Commentary on Nehemiah», en NJBC, 397

más desgarrado poema del amor malpagado Sus hijos llevan nombres simbólicos que evocan el dolor de los afectos traicionados En su propia desventura va descifrando la historia de su propio pueblo En Betel se alza todavía el becerro (8,5, 10,5, 13,2) mandado colocar por Jeroboam el año 931 (1 Re 12,28-32) El pueblo lo identifica con Yahvé y le pide la fecundidad para sus campos Por otra parte, por el país se extiende la adoración de Baal y sus ritos de fertilidad (4,12-13, 7,14, 9,1) A Baal se le atribuyen los dones del campo

Su experiencia de esposo traicionado ayuda a Oseas a ver la idolatría como un inmenso y desvergonzado adulterio El pueblo, como la esposa que se fue, abandona a su Dios y se va tras otros dioses La alianza ha sido quebrantada (8,1) El profeta oye la voz de Dios en la hondura de su propio drama «No reconoció ella que era yo quien le daba el trigo, el mosto y el aceite virgen, quien multiplicaba para ella la plata y el oro con que se hicieron el Baal» (2,10) Ése es el «poema del amor malpagado y vivo a pesar de todo, apasionado, dolorido, pero fuerte para vencer el desvío y recobrar a la infiel» [17]

A partir de esa experiencia, las idolatrías del pueblo serán descritas como verdaderas *prostituciones* o *adulterios* Olvidar al Dios del amor es encontrarse en el mundo de las relaciones no personales El profeta nos hace vislumbrar que en todo amor autentico se da un cuasi-sacramento del amor de Dios a su pueblo El amor entre los seres humanos se trasciende a sí mismo para convertirse en signo de un amor más profundo, mas duradero, más fecundo El amor y la experiencia sexual son importantes y profundamente significantes

b) *Jeremías y el amor juvenil*

También él, como Oseas, utiliza la imagen del amor juvenil y las atenciones típicas del noviazgo para reflejar la ternura que Dios siente por su pueblo (2,2)

El pueblo de Israel, en efecto, ha sentido muchas veces la tentación de vivir la fecundidad como un don de los dioses a los que los cananeos ofrecen sacrificios en los montes y en los bosques Aquellos cultos a los dioses de la fertilidad debían de ser más atrayentes y seductores que el culto al Dios invisible que no se deja representar más que por la historia misma de los hombres Jeremías utiliza el esquema de aquellos cultos de la fertilidad para representar las infinitas apostasías de Judá e Israel (2,20, cf Núm 25) [18] Su pueblo, im-

[17] L Alonso Schokel-J L Sicre, *Profetas* II (Madrid 1980) 874

[18] Las criticas profeticas contra los cultos sexuales (Jer 2,20 25, 3,1-3 23, 5,7-8) han dado pie a interpretaciones psicoanaliticas sobre el celibato de Jeremias y la in-

petrando la fertilidad en los cultos de Baal, ha cedido a la tentación de considerar al Señor como un desierto infértil (2,31) [19].

Pero, una vez más, lo significado por su mensaje valora de rechazo el mismo lenguaje que se utiliza. El amor humano resalta, pues, como un don mutuo en la sacrificada entrega, en la fidelidad y la estabilidad, en la ternura, en la apertura al misterio de lo invisible (3,1-13) [20].

c) *Ezequiel y el amor prostituido*

Es sobre todo Ezequiel quien, en una larga alegoría que evoca la historia del pueblo de Dios (Ez 16) y en otra que compara el comportamiento del reino de Israel con el de Judá (Ez 23), evoca el hondo misterio de elección y fidelidad —o infidelidad— que se esconde en toda experiencia humana de amor y sexualidad. El hombre que en el campo se encuentra una niña recién nacida, representa de nuevo a Yahvé que ha llamado a Israel y lo ha recogido en el desierto. Es ésa una historia de elección y de ternura. Una historia de pecado y de perdón. Una historia de misericordia y de fidelidad.

Tanto el reino del norte como el reino del sur han colmado con creces la medida del pecado. Los dos reinos son como dos hermanas que hubieran competido en hacer famosos sus desvaríos. Han roto la alianza con su Dios y Señor y han vuelto sus afectos a los ídolos. Su idolatría se describe con el lenguaje del adulterio. Deberían cargar con sus pecados y basuras (Ez 23,49). Sólo del perdón gratuito del Señor pueden volver a florecer las esperanzas: «Yo mismo restableceré mi alianza contigo, y sabrás que yo soy Yahvé» (Ez 16,62). Aunque nos haya hecho esperar, este final del capítulo nos ofrece una fórmula de reconocimiento. En el perdón se revela de forma extraordinaria la majestad del Señor y la fidelidad de su amor [21].

Pero, bajo ese contenido teológico e histórico-salvífico, se puede descubrir de nuevo una honda reflexión sobre el amor y la sexualidad. También el amor humano está entretejido con los hilos de una

ternalización de su repulsa hacia la sexualidad: interpretaciones criticadas por R. P. CARROLL, *From Chaos to Covenant. Prophecy in the Book of Jeremiah* (Nueva York 1981) 125s.

[19] A. SCHOKEL-SICRE, *Profetas,* o.c., I, 433.

[20] Sobre la relación de este pasaje con la imagen empleada por Oseas y el desarrollo del tema por Ezequiel, cf. J. BRIGHT, *Jeremiah* (Garden City 1965) 25-27.

[21] A. SCHÖKEL-SICRE, *Profetas,* o.c., II, 737; cf. B. RENAUD, «L'alliance éternelle d'Éz 16,59-63 et l'alliance nouvelle de Jér 31,31-34», en J. LUST (ed.), *Ezekiel and his Book* (Lovaina 1986) 335-339.

elección, continuamente ratificada en la fidelidad. En el amor se esconde siempre un misterio de predilección.

Se puede afirmar, en resumen, que cuando el mensaje de los profetas utiliza la experiencia sexual y el amor humano como metáfora, no sólo queda ilustrado el significado —las relaciones de Yahvé con su pueblo—, sino el mismo significante. La misma sexualidad humana es valorada en su dignidad ontológica y en su expresividad significativa, pero es también considerada en su ambivalencia ética. La sexualidad está abierta a la expresión del amor fiel, pero también a la infidelidad y la traición hacia el ser amado.

4. LA REFLEXIÓN DE LOS SABIOS

Como se sabe, la ética de los libros sapienciales está profundamente enraizada en la experiencia. Una experiencia que, sin estar ajena a las tradiciones más hondas de Israel, se mantiene abierta al influjo de otras culturas, especialmente la helenista. Su moral es altamente pragmática y se reduce con frecuencia a «una serie de normas funcionales de carácter absolutamente neutro» [22]. También en lo que se refiere a la sexualidad humana. Veamos tan sólo algunos ejemplos.

a) *El examen del justo*

Ante las acusaciones de sus amigos, que se mantienen fieles a un concepto mecánico de la retribución que atribuye los males físicos a la comisión de un pecado, Job trata de defender la limpieza de su vida. La tesis tradicional de la retribución no puede aplicarse a su caso. El hombre atribulado recorre una especie de examen de conciencia que se expresa en forma de conjuros y parece evocar por su forma y contenido el *Libro de los Muertos*.

Pues bien, Job se declara inocente de cualquier adulterio. El tono de su imprecación parece desafiar la justicia de Dios, aceptando el castigo más dramático del eventual adulterio (31,9-12) [23]. De todas formas, el texto demuestra que el adulterio es visto como una acción que ha de ser condenada como inmoral y delictiva a la vez (cf. Dt 22,22-24).

[22] G. von Rad, *Sabiduría en Israel* (Madrid 1985) 119.

[23] Tradiciones judías como el *Testamento de Job* suponen que efectivamente la mujer de Job ha tenido que vender hasta sus cabellos para ganar el pan para los dos: cf. M. H. Pope, *Job* (Garden City 1965) 202.

b) *La amonestación de los sabios*

A) La *prostitución* es censurada con frecuencia en los libros sapienciales El consejo de evitar a la prostituta (y la cantadora) se apoya en razones económicas —no malgastar los dineros—, pero también en el aprecio de la propia dignidad y libertad —no rebajarse, no perder el vigor físico o la propia libertad— La prostituta es asimilada a una fosa y un pozo, tal vez para evocar el reino de la muerte (Prov 23,27)[24] Acercarse a ella es perder la sabiduría La pasion sexual es incompatible con el cultivo de la sensatez (Prov 29,3) y, por otra parte, la insensatez puede presentarse y actuar como una ramera (Prov 9,13-18)[25]

B) El *adulterio* es condenado desde todas las motivaciones imaginables en el marco de la literatura sapiencial En medio de una sociedad plural, y en un momento de diáspora, los escritos sapienciales apelan con frecuencia tanto a los argumentos empíricos como a los juicios de la sensatez Tan sólo en un par de ocasiones encontramos recordado de forma explícita un motivo religioso que hubiéramos podido hallar en la Ley y en los profetas De hecho, se nos dice que el adulterio

— No se compagina con las orientaciones de vida dictadas al hombre por la Sabiduría, que advierte al hombre contra las palabras halagadoras de la prostituta (Prov 2,16, cf 7,14-20)

— Conduce a la pérdida del honor personal en la sociedad y aun a la pérdida de la propia vida, puesto que la ramera es aliada y enviada de la muerte (Prov 5,1-14)[26]

— El adúltero olvida de hecho la presencia constante de Yahvé, espectador y juez de la conducta humana, que vigila sobre el camino de los seres humanos (Prov 5,20-23, cf Si 23,19)

— Tal comportamiento desencadena con frecuencia deseos de venganza y aun la muerte de los implicados en tales transgresiones: no quedará impune quien se junte con la mujer del prójimo y recibirá golpes e insultos (Prov 6,23-7,27)

— El adulterio es, sobre todo, un signo evidente de la necedad del adúltero, aun cuando se tratara de relaciones con una esclava (Eclo 41,22-24)

— Los hijos de los adúlteros, además, no alcanzaran madurez y la raza salida de un lecho pecador desaparecerá (Sab 3,16)

[24] L ALONSO SCHOKEL-J VILCHEZ, *Proverbios* (Madrid 1984) 432 «La ramera se introduce en el tejido de las relaciones sociales y familiares provocando multiples deslealtades y traiciones»

[25] Ibid , 496

[26] Ibid , 203

— Pero, sobre todo, y en un texto único y sorprendente, se nos dice que el adulterio significa un olvido de la alianza de la mujer con su verdadero marido y, en consecuencia, de la alianza con Dios (Prov 2,17) [27]

C) Las *advertencias contra la mujer* y sus seducciones, tan típicas de los libros sapienciales, son mucho más radicales en el Eclesiastico (Eclo 42,9-14) que en los Proverbios (12,4, 19,13, 27,15) Al menos en este libro se distingue la mujer virtuosa de la pendenciera y la chismosa Un juicio igualmente negativo cabia esperar, ya de antemano, de las reflexiones del Eclesiastés (Ecl 7,26-28) Y, sin embargo, sus juicios destemplados han sido un tanto corregidos por su estimable invitación a gozar del amor de la mujer amada (Ecl 9,9) [28]

c) *El Cantar de los Cantares*

Este epitalamio es un cántico dramático, de ambiente profano y festivo, destinado a ser cantado-representado en el marco de unas bodas populares Si ha sido incluido entre los libros santos, no es gracias a su pietismo, puesto que sistemáticamente parece evitar las alusiones «religiosas» que se encontraban en cantos semejantes extranjeros Es cierto que el amor de la pareja muy pronto significó el de Yahvé hacia su pueblo [29] Sin embargo, para el Cantar es ya bastante noble el amor humano como para ser incluido entre los valores más nobles de su pueblo Si los salmos enseñaban a orar, el Cantar enseñaba a amar A ensayar, al menos, un tipo de amor diferente

— En un ambiente siempre tentado por la poligamia, el Cantar sugiere la posibilidad de un amor basado en la *unicidad* de la persona amada (6,9)

— En un ambiente donde la mujer es a veces considerada como un objeto más de las propiedades familiares, el Cantar evoca un amor de *igualdad,* tanto en los momentos de embeleso (1,15-16), como en los momentos de búsqueda (2,8, 3,1)

— En un ambiente donde el amor matrimonial deja abierta la posibilidad del divorcio, el Cantar propugna la *permanencia* del amor, al que se proclama fuerte como la muerte (8,6)

[27] Ibid , 175, donde se compara este texto con Mal 2,14 para añadir «Es posible que el matrimonio se considerase como alianza sancionada por Dios, como contrato con valor religioso, si intervenian votos mutuos, la referencia a Dios seria natural»

[28] R B Y Scott, *Proverbs Ecclesiastes* (Garden City 1965) 239

[29] Ya el rabbi Aquiba solia decir que «el mundo entero no es digno del dia en el que fue dado a Israel el *Cantar de los Cantares* ya que todos los hagiografos son santos, pero el Cantar de los Cantares es santisimo» *La Misna «manos» (yadayim)* III,5 o c , 1338

— En un ambiente altamente sacralizado, el Cantar valora la *profanidad* de un amor «natural» y realista, tan lejos del pietismo como de la descortesía (4,1-5).

— En un ambiente donde los matrimonios son planeados con frecuencia por los jefes del clan (8,8), el Cantar reivindica un amor de *elección* en libertad (6,3).

— En un ambiente en el que la sexualidad parece valorarse por su finalidad procreadora, el Cantar, que alude sólo de pasada a las mandrágoras (7,13), privilegia a todas luces el aspecto unitivo y amatorio de la experiencia sexual.

No es extraño que este poema admirable, en el que se glorifica el placer erótico, pueda ser calificado como el evangelio del amor humano [30]. Su mensaje parece escandaloso y revolucionario en el seno de la cultura en que ha sido producido el Cantar. Su reflexión ha de ser acogida, muchos siglos más tarde, como una profecía del amor humano más verdadero y significativo.

Al terminar este breve recorrido por el Antiguo Testamento, se podría afirmar, en resumen, que a lo largo de sus páginas la sexualidad encuentra una valoración muy positiva, en cuanto proyecto de Dios y en cuanto expresión del amor y del encuentro interpersonal. Es más, la experiencia de la sexualidad es asumible y asumida como parábola y lenguaje que significa la elección del pueblo por parte de Dios y su respuesta al amor divino. Es cierto, por otra parte, que la reflexión veterotestamentaria no deja de mirar con realismo el ejercicio de la sexualidad, marcada como toda realidad humana por el signo del pecado y expuesta, en consecuencia, al riesgo de no significar ni las adecuadas relaciones de la humanidad con Dios, ni las relaciones humanizadoras entre las mismas personas humanas.

5. COMPRENSIÓN DE LA SEXUALIDAD EN EL NUEVO TESTAMENTO

El paso de la moral del Antiguo Testamento al horizonte de las exigencias de la fe cristiana está marcado por el sello de una fidelidad, que es creativa y novedosa a la vez. El mensaje de Jesús orienta a las primeras comunidades a vivir en el mundo de una forma diferente. Los ideales veterotestamentarios son respetados, ciertamente,

[30] A. M. DUBARLE, *Amor y fecundidad en la Biblia* (Madrid 1970); M. H. POPE, *Song of Songs* (Garden City 1977), recoge también, entre otras, esta interpretación «católica» del Cantar en términos de amor humano: 199-201; F. RAURELL, «El placer erotic en el Càntic dels Càntics»: *RCatT* 6 (1981) 257-298; R. E. MURPHY, «Canticle of Canticles», en NJBC, 462-465; N. DE LA CARRERA, *Amor y erotismo del Cantar de los Cantares* (Madrid 1997).

pero al mismo tiempo son asumidos con la libertad de los que ya no son guiados por la Ley sino por el Espíritu del Resucitado:

> «Pasar del Antiguo Testamento al Nuevo Testamento en este tipo de materias supone enfrentarse con el problema de la continuidad y la discontinuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento en su forma más aguda. Por un lado, el NT, claramente espera que el comportamiento cristiano siga muchas de las normas reconocidas por Israel. Por otro lado, muy pronto surgió la convicción de que el cristiano no estaba sujeto por la Ley Mosaica» [31].

Si esta constatación y este principio son aplicables a todo el mensaje moral del NT, adquiere una aplicación específica e inolvidable cuando se trata de la moral sexual. También en este terreno tenemos la sensación de que el cristiano está llamado a vivir los ideales más antiguos, por ejemplo en lo relativo a la unicidad e indisolubilidad de la pareja, mientras que se sabe libre de muchas prescripciones de la Ley antigua, especialmente las relativas a la pureza ritual [32].

Todo ello hace necesario que, antes de abordar algunos temas concretos, tengamos presentes algunas precisiones hermenéuticas.

A) Los escritos del NT no tratan de ofrecer un tratado moral, sistemático y completo, sobre el comportamiento sexual humano. Tanto las palabras de Jesús como las exhortaciones apostólicas nacen en un contexto propio y coyuntural que no debe ser despreciado, porque en esos episodios y palabras se nos transmite una especie de teología narrativa y una orientación catequética. Y, sin embargo, ese mensaje tampoco debe tomarse con independencia de las circunstancias del tiempo y el lugar para aplicar a nuestra situación las eventuales normas que de ahí se derivarían.

Sabemos que, en éste como en muchos otros campos, es necesario tener en cuenta las influencias filosóficas que la ética del NT recibe de la cultura helenística y, en concreto, de la moral de los estoicos. Véase, p.ej., la relativa importancia que para Pablo (1 Cor 7,5.9; 9,25; Gál 5,23) tiene la palabra *enkráteia* (continencia, autodominio), de tan claro sabor estoico [33].

Por otra parte, la ética sexual del NT se halla fuertemente condicionada por la conciencia escatológica de las primeras comunidades y por aquella especie de «temperatura apocalíptica» que hacía exclamar al *Apocalipsis sirio de Baruc* (10,13): «¡Desposados, no entréis en la cámara nupcial! ¡Vírgenes, dejad a un lado los adornos de

[31] J. JENSEN, «Human Sexuality in the Scriptures», a.c., 26.

[32] Cf. K. H. SCHELKLE, *Teología del Nuevo Testamento,* III (Barcelona 1975) 280-288, donde se refiere precisamente a la pureza.

[33] Cf. H. BELTENSWEILER, «Continencia, incontinencia», en DTNT I, 324.

vuestra corona de bodas! ¡Vosotras, mujeres, no elevéis vuestra plegaria pidiendo la bendición de los hijos!» [34].

También en este campo la exégesis del NT ha de adoptar, en consecuencia, un carácter histórico y crítico. Se ha de prestar atención a los valores fundamentales y a la intención que subyace a las normas éticas concretas. La comunidad cristiana ha de aplicar el mismo evangelio con sus mismos valores a unas situaciones bastante diferentes a las del mundo en que fueron escritas.

B) Algunas orientaciones o prohibiciones referidas a la sexualidad, es preciso ver que nacieron en un ambiente y en un momento de encendida polémica contra los cultos de la fertilidad. El espíritu que informa aquellas normas es seguramente permanente, pero las concreciones son coyunturales e históricas. Y aquel mismo espíritu habrá de informar hoy nuevas formas de comportamiento ante las nuevas tentaciones idolátricas.

La declaración *Persona humana,* publicada por la Congregación para la doctrina de la fe (29-12-1975), observa que hoy se pretende con frecuencia reducir las normas de la Sagrada Escritura a «expresiones de una forma de cultura particular en un momento determinado de la historia». Sin embargo, aquella declaración recuerda también que la Revelación divina —y la filosofía— no hacen sino poner de relieve exigencias auténticas de la humanidad, manifestando la existencia de leyes inmutables inscritas en los elementos constitutivos de la naturaleza humana (n.4) [35].

6. EL MENSAJE DE JESÚS

No son muy abundantes las precisiones que encontramos en los evangelios sobre la orientación de la sexualidad humana. En este campo, la moral evangélica es al mismo tiempo tradicional y novedosa. Asume los mandamientos y los ideales transmitidos por el Antiguo Testamento, aunque los radicaliza y ensalza. No ciertamente por la vía de una exigencia antinatural, sino por la integración de los mismos en la vocación al seguimiento de Cristo y la aceptación del Reino de Dios y su justicia [36].

Se enumeran a continuación algunos de los puntos más sobresalientes de la nueva relación con la sexualidad que a los discípulos de Jesús les exige la vida resucitada a la que han sido convocados.

[34] Cf. K. H. SCHELKLE, *Teología del Nuevo Testamento,* o.c., III, 353.

[35] Esta cuestión, que lleva consigo muchas preguntas sobre la inculturación de la ética judeocristiana en nuestro tiempo, retorna en VS.

[36] C. DOMINGUEZ, «Los lazos de la carne. Apuntes sobre sexualidad y Evangelios»: *Proyección* 32 (1985) 299-321.

a) *La mujer y el evangelio*

Es cierto que en la sabiduría proverbial de Israel, un hermoso poema acróstico ensalza el ideal de la mujer (Prov 31,10-31) y que los cantos recogidos en el Cantar de los Cantares glorifican el amor humano. Es cierto que los libros históricos recogen la epopeya de muchas mujeres —Débora, Rut, Judit, Ester— que han significado la salvación para su pueblo [37]. Es cierto que también la literatura griega recordaba grandes figuras femeninas, como Andrómaca, Penélope, Antígona, Ifigenia [38].

Pero en líneas generales, en la cultura a la que pertenece Jesús se observa una clara situación de desventaja para la mujer. Ésta se refleja unas veces en algunas prescripciones de la Ley, como las relativas a la impureza ritual, y otras en la misma situación social determinada por la estructura patriarcal. La mujer se encuentra en un segundo plano, tanto social como religioso. El judío observante rezaba dos veces al día: «Alabado sea, porque no me ha hecho gentil, porque no me ha hecho mujer, porque no me ha hecho un inculto o un esclavo». Nada menos que el Rabbí Hillel solía repetir: «Muchas mujeres, mucha hechicería; muchas criadas, mucha lascivia» [39]. Con todo, esta estructura deja a veces un espacio para un protagonismo femenino que encuentra en los textos bíblicos su significado soteriológico [40].

La genealogía de Jesús trazada por Lucas (3,23-28) lo coloca en una relación englobante con toda la evolución de la historia humana desde sus orígenes. La genealogía que se encuentra en el evangelio de Mateo (1,1-17) lo considera como la culminación de la historia de Israel. Pero entre sus antecesores, son evocadas curiosamente cuatro mujeres, cuya moralidad podía parecer dudosa. Se diría que, con su mismo nacimiento, el Mesías asume la historia, con sus luces y con sus sombras, para salvarla desde sus mismas raíces, aun desde las ambigüedades de la vivencia de la sexualidad [41].

[37] Véase D. ALEIXANDRE, «La mujer: ser y misión a partir de la revelación bíblica», en A. GALINDO (ed.), *Dignidad de la mujer y fe cristiana* (Salamanca 1990) 85-101; T. FRYMER-KENSKY, «The Family in the Hebrew Bible», en CARR-STEWART (eds.), *Religion, Feminism...*, o.c., 55-73.

[38] Cf. K. H. SCHELKLE, *Teología del Nuevo Testamento*, o.c., III, 350-353.

[39] Cf. J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1974) 261-265; W. SCHRAGE, *Ética del Nuevo Testamento* (Salamanca 1987) 118. Ver también TH. MACKIN, *What is Marriage?* (Nueva York 1982).

[40] W. E. PHIPPS, *Assertive Biblical Women* (Westport, CT-Londres 1992), donde se estudian las sagas de Sara, Tamar, Noemí y Rut, las mujeres del Evangelio y las mujeres líderes que se encuentran en la vida y los escritos de Pablo.

[41] Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Estudios de Evangelio* (Madrid 1982) 60-62.

Jesús de Nazaret, que hizo suya la suerte de los indefensos, sorprende a sus convecinos por su novedosa relación con la mujer Como ha escrito Juan Pablo II, en la carta *Mulieris dignitatem,* la actitud de Jesus ante las mujeres que se encuentran en su camino esta caracterizada por una extraordinaria transparencia y profundidad (MD 12) En efecto, las catequesis evangélicas que tienen por protagonistas a las mujeres constituyen una verdadera galería de actitudes de fe y de acogida a la buena noticia de Jesús y la salvacion [42] «Jesus se relacionó abiertamente con mujeres (Lc 8,2ss), se compadecio de ellas (Mc 1,29-31, 5,21-43, 7,24-30, Lc 7,11-17, 13,10-17), las mencionó en sus parábolas (Mt 13,33, Lc 15,8ss, 18,1ss) y recibio a algunas en el grupo de sus amigos íntimos (Lc 10,38-42, Jn 11)» [43]

Pero esta actitud no es solamente un modo mas de evidenciar su opción en favor de los más debiles de la sociedad Su cercanía a la mujer constituye uno de los signos de la llegada del Reino de Dios y de la novedad que aporta consigo al mundo Tras exponer de forma magistral la sorpresa que suponía ese comportamiento de Jesus con las mujeres, aporta J Jeremias la causa fundamental

> «¿Como pudo hacerse tal ruptura con la costumbre? Mt 5,28 nos da la respuesta El mundo ambiente en que vivia Jesus trataba de proteger a la mujer separandola, porque creia que el deseo sexual era incontrolable Jesus acepta a las mujeres entre sus discipulos, porque tiene confianza en que sus discipulos van a dominar sus impulsos sexuales El viejo eon se halla bajo el dominio de la concupiscencia, de la que el hombre debe defenderse como pueda En el nuevo eon reina la pureza, que impone su disciplina incluso sobre la mirada "dichosos los limpios de corazon" (Mt 5,8) En ninguna otra esfera de la vida social, la nueva vida penetra de manera tan llamativa en la cotidianidad como ocurre aqui» [44]

Jesús anuncia ciertamente con sus palabras un «evangelio» para la mujer Pero, lo que es mas importante todavía, la misma relación de Jesus con las mujeres, por escandalosa que pareciera a sus vecinos, se convierte ya en un evangelio la buena noticia de la llegada del Reino de Dios

> «La actitud de Jesus en relacion con las mujeres que se encuentran con el a lo largo del camino de su servicio mesianico es el reflejo del designio eterno de Dios, que al crear a cada una de ellas la elige y la

[42] Cf L SEBASTIANI, *Donne dei Vangeli Tratti personali e teologici* (Milan 1994) La autora ya habia publicado sobre la figura de Maria Magdalena, aqui tratada como discipula predilecta y como anunciadora de la resurreccion (p 139 148 y 202 222), otra obra titulada *Trasfigurazione* (Brescia 1992)

[43] A KOSNIK (ed), *La sexualidad humana* o c , 38, cf L SWIDLER, «Jesus was a Feminist» *Catholic World* 212 (1971) 177 183

[44] J JEREMIAS *Teologia del Nuevo Testamento* o c , 265

ama en Cristo (cf Ef 1,1-5) Jesus de Nazaret confirma esta dignidad, la recuerda, la renueva y hace de ella un contenido del Evangelio y de la redencion, para lo cual fue enviado al mundo Es necesario introducir en la dimension del misterio pascual cada palabra y cada gesto de Cristo respecto a la mujer» (MD 13)

b) *El divorcio y el celibato*

A) Precisamente su actitud igualitaria ante la dignidad de la mujer y su preocupacion por los oprimidos y marginados explica la postura revolucionaria de Jesus ante la cuestion del divorcio, que encontramos recogida en los evangelios sinópticos Mc 10,2-12, Mt 5,31-32, 19,3-9, Lc 16,18 [45]

El texto ya recordado de Dt 24,1 autorizaba al marido a repudiar a su esposa a causa de algo inconveniente *(erwat dabar),* expresion que era muy discutida por los interpretes de la Ley Shammai, nativo de Judea, enseñaba en torno al año 30 a C que la expresion habia de tomarse en sentido restrictivo la causa para despedir a la esposa, dandole el *sefer keritut* o documento de repudio, solamente podía ser una indecencia moral, como el adulterio u otra de tipo sexual En cambio, Hillel, nacido en Babilonia, que enseñaba en Jerusalen del año 20 a C al 20 d C , ampliaba notablemente las causas justificativas de un divorcio, apelando al mismo Dt 24,1, que habla del «desagrado» que causa la esposa al marido [46]

La cultura judia había tratado de limitar los derechos del marido, con el fin de defender de algun modo a la esposa En el siglo anterior a la era cristiana el Rabbí Simón ben Shotach convertia en obligatoria la *kettubah,* un documento que establecía las obligaciones financieras del esposo hacia la esposa, tanto durante la convivencia matrimonial como en el caso de despido En la practica juridica se establecieron circunstancias en las que el esposo no estaba obligado

[45] Cf R F COLLINS, *Divorce in the New Testament* (Collegeville, MN 1992), donde se concluye que el hecho de que las afirmaciones de Jesus sobre el divorcio se encuentren en tantas versiones diferentes demuestra que las primeras generaciones de cristianos sintieron la necesidad no solo de transmitir la enseñanza del Maestro sino tambien de ir adaptandola a circunstancias cambiantes

[46] Vease el tratado *«guittim»* «La escuela de Shammay afirma nadie divorciara a su mujer a no ser solo si encuentra en ella indecencia, ya que esta escrito *porque encontro en ella algo ignominioso* La escuela de Hillel enseña incluso si se dejo quemar el cocido, ya que esta escrito *porque encontro en ella algo ignominioso* El rabino Aquiba dice incluso porque encontro a otra mas hermosa que ella, ya que esta escrito *si no* encuentra gracia a sus ojos» C DEL VALLE (ed), *La Misna* o c , 585 Sobre las diferencias entre Shammai y Hillel, vease R TREVIJANO, *Origenes del Cristianismo* (Salamanca 1995) 52

a devolver la dote y hasta quedaba exento de otras obligaciones económicas, como cuando la mujer violaba la ley, o salía de casa sin velo, cuando hilaba o tejía en la calle, hablaba con hombres no emparentados con ella, maldecía a los hijos de su marido o hablaba demasiado alto *(Kettubot,* 7,6) El esposo loco no podía despedir a su esposa, pero tampoco la esposa loca podía ser despedida, puesto que en ese caso quedaría indefensa *(Jebamoth,* 14,1) [47]

No es extraño que ante tales discusiones, también Jesús sea invitado a pronunciarse sobre la cuestión Su opinión, sin embargo, trasciende el casuismo de las cuestiones disputadas por las diferentes escuelas y se coloca en la línea radical de defensa del matrimonio indisoluble Para ello, Jesús invitaba a sus oyentes a remontarse «al principio» Con ello establecía un principio paradigmático, que habría de ser válido para la reflexión cristiana sobre el ser humano y su dignidad. En consecuencia, ese principio habría de valer también para la reflexión sobre su sexualidad [48]

Entre los antecedentes de la postura radical sostenida por Jesús podría citarse el texto de Mal 2,14-16 Recientemente se ha puesto de relieve que en esa línea se colocaban también los esenios El *Documento de Damasco* (4,20-21) criticaba, en efecto, a los que «toman dos mujeres en su vida», y el *Rollo del Templo* (57,17-19) prohibía explícitamente tomar otra mujer distinta de la primera, «que estará sola con él todos los días de su vida» [49]

B) Tras la pregunta por el divorcio, los evangelios sinópticos presentan a los discípulos admirados por la radicalidad y dificultad de la doctrina enseñada por Jesús En respuesta a sus palabras de asombro, él establece una distinción, refiriéndose a los eunucos que lo son desde su nacimiento, a los que han sido castrados —medida no infrecuente en la política imperial— y a «los que se hicieron eunucos por amor al Reino» (Mt 19,12).

[47] Cf Th Mackin, *Divorce and Remarriage* (Nueva York 1984) 24-33

[48] Juan Pablo II recuerda que si «desde el principio» la mujer fue confiada al varon, tambien el hombre fue confiado por el Creador a la mujer Fueron confiados recíprocamente el uno al otro, como personas, creadas a imagen y semejanza de Dios mismo En esa entrega se encuentra la medida del amor esponsal, de la responsabilidad del don mutuo y de la dignidad de los dos (cf MD 14)

[49] A Tosato, *Il matrimonio nel Giudaismo antico e nel Nuovo Testamento* (Roma 1976) 30-35, cf K H Schelkle, *Teologia del Nuevo Testamento* o c , III, 352s, cf A Vargas-Machuca, «Divorcio e indisolubilidad del matrimonio en la Sagrada Escritura» *Estudios Biblicos* 39 (1981) 19-61, B N Wambacq, «Matthieu 5,31-32 Possibilite de divorce ou obligation de rompre une union illegitime» *NRT* 104 (1982) 34-49, B Witherington, «Matthew 5,32 and 19,9 - Exception or Exceptional Situation?» *NTS* 31 (1985) 571-576, H Crouzel, «Le sens de *porneia* dans les incises matheennes» *NRT* 110 (1988) 99-124, X Pikaza, «Familia mesianica y matrimonio en Marcos», en N Silanes, *Misterio trinitario y familia humana* o c , 67-167, esp 135-141

A pesar de lo escueto del texto, la interpretación más habitual en la tradición cristiana supone que, al referirse a ese tercer grupo, Jesús estaría ofreciendo la posibilidad carismática y vocacional de un celibato por amor al Reino de los Cielos Con ello, Jesús enfatizaba una vez más la absolutez del Reino de Dios, que exige la radicalidad y libertad de la opción celibataria, con lo que el matrimonio y sus inesquivables obligaciones pasarían a ocupar un puesto relativo ante tales exigencias absolutas

Por otra parte, ante la costumbre habitual del matrimonio de los rabinos, Jesús no dejaría de llamar la atención de sus convecinos sobre su avanzada soltería Las palabras en cuestión, dirigidas a sus «discípulos», habrían de reflejar para las comunidades cristianas la expresión de la opción celibataria, asumida por el mismo Jesús por amor al Reino de Dios [50]

Cabe todavía otra interpretación del texto Siguiendo a Jacques Dupont, algunos piensan que la palabra «eunuco» no se limita aquí a los no casados, sino que se refiere también a aquellos casados que, habiéndose separado de sus esposas por causa de adulterio o por otros motivos, siguen manteniendo heroicamente la fidelidad conyugal [51]

c) *Renuncia a la familia y anuncio del Reino*

A) La importancia del anuncio del evangelio del Reino exige algunas renuncias inexcusables, ya prefiguradas en algunas parábolas como las del hallazgo del tesoro en el campo y la compra de una perla de gran valor (Mt 13,44-46). Entre esas renuncias se encuentra también la vida familiar Es cierto que esas exigencias de Jesús debieron pronto ser repensadas de acuerdo con la necesidad de mantener la fidelidad a la fe y a la vocación cristiana en momentos de desacuerdos familiares y de persecución [52]

También tuvieron que tener presentes las necesidades concretas de la evangelización Pronto se hizo necesaria una distinción entre los evangelizadores estables y los itinerantes

La renuncia al matrimonio y la familia es también comprensible en algunas comunidades en las que se vivía un exagerado espiritua-

[50] Cf D GOERGEN, *The Sexual Celibate* (Nueva York 1974) 24-26

[51] Cf A KOSNIK (ed), *La sexualidad humana* o c , 40s, J DUPONT, *Mariage et divorce dans l'Evangile* (Brujas 1959) Ver también L BARNI, «Il recente dibattito sul "logion" degli eunuchi (Mt 19,10-12)» *StPatav* 34 (1987) 129-151

[52] Cf S GUIJARRO OPORTO, *Fidelidades en conflicto La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica* (Salamanca 1998)

lismo, o bien en las que estaban marcadas por un clima escatológico que invitaba a aguardar en un futuro inmediato la venida del Señor.

Se ha señalado que Lucas parece seguir una cierta corriente ascética que favorece el celibato (cf. Lc 14,20). Aunque conserva una actitud positiva ante el matrimonio, como el formado por Zacarías e Isabel (Lc 1,5-25) o el de Áquila y Priscila (Hch 18), asocia con frecuencia el abandono de las riquezas con la opción celibataria (Lc 14,26; 18,29). Por otra parte, Lucas habla en términos muy positivos de las viudas: 2,36; 7,12; 18,3; 21,2; Hch 9,39. No se olvide su aprecio por el discipulado femenino, muchas de cuyas representantes pueden haber sido célibes [53].

B) Y, sin embargo, también los sinópticos ponen en boca de Jesús la comparación del Reino de Dios con la celebración de un banquete de bodas (Mt 22,1-14). Con ello se insertan en la tradición profética y rabínica que utiliza la imagen de las bodas para significar la plenitud y la alegría de los tiempos mesiánicos. Jesús mismo es presentado como el novio que centra la atención del banquete nupcial (Mc 2,19; Mt 25,1-13). El significado parece intentado también en el relato joánico de las bodas de Caná (Jn 2,1-12). Como hemos visto al hablar de los profetas, la elección del signo, no sólo explica lo significado —la alianza de Dios con la humanidad— sino que de paso ilustra y dignifica la calidad del significante: la experiencia humana de la sexualidad esponsal.

> «Se puede decir, por consiguiente, que Jesús confirma la institución matrimonial y familiar, que existía ya "desde el principio", al tiempo que la purifica y sana de sus adherencias y enfermedades posteriores (Mc 10,2-9.20-12). De esta forma, Jesús le devuelve su dignidad completa y sus exigencias iniciales que la constituían en toda su belleza. Jesús santifica este estado de vida y "este amor multiforme, nacido de la fuente divina de la caridad y que está formado a semejanza de su unión con la Iglesia" (GS 48)» [54].

Por lo que se refiere al aspecto estrictamente moral de la responsabilidad ante la sexualidad, Jesús no se limita a repetir al pie de la letra la condena del adulterio expresada ya en el Antiguo Testamento (Éx 20,14; Dt 5,18). Amplía el ámbito de la responsabilidad ética en un doble sentido: el que apunta a la interioridad de los pensamientos

[53] Cf. R. J. KARRIS, «The Gospel according to Luke», en NJBC, 707, donde recuerda a mujeres como Magdalena (Lc 8,3; 24,10), Marta y María (Lc 10,38-42), Tabitha (Hch 9,36), Lidia (Hch 16,14-15), Damaris (Hch 17,34) y las cuatro hijas profetisas de Felipe (Hch 21,9).

[54] J. R. FLECHA, «Reflexión teológica sobre la familia», en AA.VV., *La familia: una visión plural* (Salamanca 1985) 22-23; cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «Doctrina católica sobre el matrimonio» (1977), 1.2, en *Documentos 1969-1996* (Madrid 1998).

y los deseos (Mt 5,27-30) y el que orienta a sus seguidores hacia una reconsideración más radical de las normas que en su tiempo eran habituales sobre el repudio o el eventual matrimonio con la repudiada (Mt 5,31-32). Respecto al primero, la comunidad recuerda las palabras de Jesús sobre el corazón como fuente del adulterio (Mc 7,21; Mt 15,19). Y respecto al segundo, el pensamiento de Jesús es varias veces evocado por las comunidades, como ya se ha dicho (Mc 10,11; Mt 19,9; Lc 16,18).

La hipérbole contenida en la invitación a arrancar los miembros que constituyan un impedimento para la entrada en el Reino y la alusión a la pérdida del ser humano en la gehenna —símbolo de la inanidad y la frustración de la existencia— vienen precisamente a subrayar la radicalidad de las decisiones morales, también por lo que se refiere al campo de la ética sexual (Mc 9,42-49; Mt 5,29-30) [55].

7. EL PENSAMIENTO DE PABLO

En las comunidades primeras, las cuestiones relativas a la vivencia cristiana de la sexualidad habían de ser por fuerza numerosas. Los cristianos se encontraban, en efecto, en medio de un ambiente en el que la relajación de las costumbres en este terreno era proverbial. La fidelidad a la nueva vida anunciada por Jesús y recibida en el bautismo había de exigir también una fidelidad a unos ideales de limpieza, que no eran los habituales en el ambiente.

Por otra parte, el entusiasmo de los neófitos que han recibido el Espíritu y se creen liberados definitivamente del mal y de la tentación no crea las mejores condiciones para el aprecio sereno de la sexualidad.

No es extraño que en las cartas apostólicas encontremos algunas referencias importantes a estos temas. He aquí algunas de las más importantes.

a) *Dignidad de la mujer*

En el mundo helenístico, Pablo se encuentra con una actitud ambigua con respecto a la mujer. El estoico Musonio Rufo subraya la igualdad entre los sexos, afirmando que «las mujeres, al igual que los hombres, han recibido de los dioses el mismo logos» (9,1s). Pero es más que compartida la opinión de Séneca, según el cual, el varón

[55] Cf. I. FUCEK, «Gesù sulla vocazione matrimoniale e verginale», en *La sessualità al servizio dell'amore* (Roma ²1996) 47-58.

ha nacido para mandar y la mujer para obedecer [56], precisamente por ser inferior al varón, incluso desde el punto de vista moral

La postura de Pablo ante este tema se resume claramente en Gál 3,28 «Aqui no hay judio ni griego, ni esclavo ni libre, ni varón ni hembra, porque todos sois uno en Cristo» (cf 1 Cor 12,13, Col 3,11) El pensamiento que encierran esas frases del Apóstol ha sido siempre entendido como un mensaje que supera todas las «distinciones», tanto las étnicas —judios y griegos—, cuanto las sociales —esclavos y libres— como las antropologico-sexuales —hombre y mujer— El texto no se limita a una ruptura de los esquemas habituales, sino que, de forma más positiva, propugna la igualdad entre los sexos, basada en la justificación por la fe y el bautismo en Cristo Todos los bautizados en él han sido «revestidos de Cristo» Ante él son iguales en dignidad el hombre y la mujer

> «Aunque haya que buscar el origen de esta frase en circulos entusiastas, para Pablo no constituyen unas palabras idealizadas que dejan intacta la realidad concreta Dentro del unico cuerpo de Cristo estan superadas todas las clasificaciones intramundanas e incluso todas las diferencias de tipo natural Cristo y los suyos forman una unidad en la cual se ha iniciado ya la nueva creacion, y en la que por consiguiente estan marginadas todas las diferencias que separan a los hombres» [57]

Es muy discutido el texto de 1 Cor 11,1-16, en el que a partir de las orientaciones sobre el velo, Pablo añade unas reflexiones sobre la superioridad y la sumisión en las relaciones entre el hombre y la mujer [58] El Apóstol, que menciona a varias mujeres como colaboradoras en la misión (Rom 16,3 7, Flp 4,3) [59], tampoco aqui deja de reconocer su carisma de profecía (11,5), aunque parece rechazarlo en 1 Cor 14,34ss Se dice que las advertencias paulinas sobre el profetizar con la cabeza descubierta posiblemente se refieran a un movimiento concreto de signo iluminista La cuestión no es puramente disciplinar, sino que parece implicar directamente la antropología cristiana No se trata de discutir el estatuto jurídico-social de la mujer en la Iglesia, sino de «confesar» creyentemente la «nueva creación», que supera los límites antiguos

Por eso llama mas la atención que la argumentación de Pablo sea más bien pobre A primera vista parece afirmar que la mujer no es imagen de Dios sino a través del varón En ese caso, según la

[56] L A SENECA, *De const Sap* 1,1

[57] W SCHRAGE, *Etica del Nuevo Testamento* o c , 274s

[58] A PEREZ GORDO, «¿Es el velo en 1 Cor 11,2-16 simbolo de libertad o de sumision?» *Burg* 29 (1988) 337-366

[59] E SCHLUSSER FIORENZA, «Misioneras, apostoles, colaboradoras Romanos 16 y la primitiva historia cristiana de las mujeres», en A LOADES (ed), *Teologia feminista* (Bilbao 1997) 88-106

opinion de K H Schelkle, el v 7 constituiría un retroceso en la comprension del ser humano como imagen de Dios, expuesta por Gén 1,27, «puesto que ahí se caracteriza como imagen de Dios a la persona humana, y no exclusivamente al hombre, mientras que segun 1 Cor 11,7, a la mujer se le atribuye tan sólo una semejanza indirecta con Dios Sólo en los vv 11-12 vuelve Pablo, posiblemente alarmado por su misma unilateralidad, a lo que propiamente se hubiera esperado de el, ya que ahí se afirma pero ni la mujer sin el varon, ni el varon sin la mujer en el Señor» [60] Por nuestra parte, pensamos que es preciso analizar con más cuidado el verso 7, en el que se afirma que el varon es «imagen» y «gloria» de Dios De la mujer, en cambio, no se afirma que sea «imagen» del varón, sino solamente su «gloria» El termino habria que entenderlo en su connotación social de «honra de la familia» Pero queda claro que ambos son imagen de Dios, en su unidad indisoluble (cf v 11)

Con todo, la acusación más frecuente que se suele formular contra el aprecio de Pablo por la mujer no es esta dificultad antropológico-teológica, sino otra más disciplinar, como es esa prohibición «ritual» de tomar la palabra en publico, que se encuentra en 1 Cor 14,34ss «Que las mujeres guarden silencio en la asamblea» Más allá de las habituales explicaciones, que suelen referir la frase a una situación coyuntural caracterizada por una algarabía iluminista, se piensa hoy que nos encontramos ante una interpolación deuteropaulina, como lo mostraría, por una parte, la tirantez con el contexto y, por otra, la misma forma de referirse a la ley con la expresión «como dice la Ley», que resulta extraña al estilo de Pablo [61]

Por ampliar un poco el horizonte, es preciso afirmar que más importante que estos dos pasos discutidos es la postura personal de Pablo ante algunas mujeres concretas que vemos aparecer en torno suyo [62] Entre las mujeres que escuchan la predicación de Pablo en Filipos se nos presenta Lidia, la primera mujer que en Europa se abre al Evangelio (Hch 16,13-15) En Éfeso, sus amigos Áquila y Prisci-

[60] W Schrage, *Etica del Nuevo Testamento* o c , 276

[61] C S Keener, *Paul Women and Wives Marriage and Women s Ministry in the Letters of Paul* (Peabody, MA 1992) El autor examina, sobre todo, 1 Cor 11,1-16, 14,34s, 1 Tim 2,9-15 y Ef 5,18-33, y estudia la cuestion de la sumision de la mujer en relacion con Ef 6,5-9, donde se trata de la sumision de los esclavos El autor pretende que la mayor parte de lo que Pablo escribio sobre las mujeres se dirigia a situaciones muy especificas y que, por otra parte, Pablo entendia la sumision como una norma general, tanto para las esposas como para los maridos

[62] I Richter Reimer, *Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas Eine feministisch-theologische Exegese* (Gutersloh 1992), donde se estudian sobre todo las figuras de Lidia (Hch 16,13-15 40), la esclava de Filipos (16,16-21), y Priscila (18,1-21) para concluir que, aunque la perspectiva de Pablo era sin duda androcentrica, las mujeres que se mencionan en los Hechos parecen capaces de quebrar las estructuras jerarquicas y patriarcales de su medio social

la, parecen gozar de su plena confianza como catequistas para iniciar a Apolo en la plenitud del misterio cristiano (Hch 18,26) Saludos como los que dirige a Rufo y a su madre (Rom 16,13) nos hacen descubrir a un Pablo nada insensible al afecto y a los cuidados de una mujer [63]

b) *Matrimonio y celibato*

Pero hay algunas otras cuestiones concretas que es preciso examinar con detenimiento Por ejemplo, la de la vocación al celibato en el seno de las comunidades cristianas

Pablo se ocupa largamente del tema del celibato en 1 Cor 7 Nos encontramos ahí con un texto que, mirado a primera vista, nos deja un tanto insatisfechos y perplejos Insatisfechos porque en él parece despreciarse el matrimonio que Jesús, en fidelidad a la tradición de su pueblo, ha valorado tan amplia y sinceramente Perplejos porque Pablo, que es un judío conocedor de la Escritura, no puede ignorar los primeros capítulos del Génesis, en los que se ofrece como ideal antropológico-moral la visión paradisíaca de la sexualidad humana (1 Cor 6,16)

Llama ya la atención la frase inicial del discurso «Acerca de las cosas que escribisteis, bien le está al hombre no tocar mujer» (1 Cor 7,1) Hoy son muchos los que se inclinan a pensar que esa frase tan tajante con que comienza el capítulo no responde al pensamiento propio de Pablo, sino que constituye la cita textual de una consulta que le han debido de formular los Corintios, y a la que el Apostol trata de dar una respuesta muy matizada, teniendo en cuenta una ascética antimatrimonial que debía de reinar en Corinto [64]

Teniendo esto en cuenta, y ateniéndose al texto, parece que el pensamiento de Pablo podría desglosarse en algunos puntos fundamentales que aquí se resumen de forma esquemática

— Cada hombre debe tener su propia mujer y cada mujer ha de tener su marido (7,2)

[63] K H SCHELKLE, *Teologia del Nuevo Testamento* o c , III, 371

[64] W E PHIPPS, «Is Paul's Attitude towards Sexual Relation Contained in 1 Cor 7,1» *NTS* 28 (1982) 125-131, cf K H SCHELKLE, *Teologia del Nuevo Testamento* o c , 365 Sobre este tema, ver W WOLBERT, *Ethische Argumentation und Paranese in 1 Kor 7* (Dusseldorf 1981), esp 78s contra la opinion de Conzelmann, que considera la frase como fiel reflejo del pensamiento de Pablo, el autor prefiere verla como una cita de la pregunta de los corintios, coincidiendo con otros muchos autores como Heinrici, Merk, Doughty, von Allmen, Chadwick, Menoud, Rex, Leon-Dufour, el mismo Schrage y J Jeremias

— El Apóstol pide que los cónyuges vivan con naturalidad sus compromisos matrimoniales (7,3-5)

— Aconseja que tanto los solteros como las viudas opten por casarse antes que «abrasarse», puesto que «la renuncia voluntaria al matrimonio pudiera ser peligrosa para los que no están llamados a ella» (7,9) [65]

— Los casados y las casadas han de mantener la estabilidad matrimonial y olvidar las costumbres habituales —tanto judías como paganas— sobre el repudio del conyuge (7,10s)

— Los que ya se han separado han de vivir en castidad o han de intentar la reconciliación conyugal (7,11)

— Parece que, en principio, a los cristianos no se les ha de prohibir tajantemente la posibilidad de contraer matrimonio con los paganos o paganas (7,14)

— Es cierto que Pablo conoce también y valora personalmente la dignidad de otra forma de vida, marcada por el «carisma» del celibato (7,7, 1,17)

— Dirigiéndose a los que viven en virginidad y celibato, Pablo les habla, no con una palabra del Señor que él conserve como mandamiento (cf Mt 19,12), sino con la autoridad del apostol Con esa autoridad puede subrayar el elevado valor moral de la vida célibe (7,25-26)

— Ese don y práctica del celibato se comprende especialmente en la dinámica de la espera de la parusía inmediata del Señor, remitiendo a los cristianos al inquietante misterio del tiempo y su provisionalidad y de la espera del Señor que relativizara todas las cosas (7,29-31)

— Con relacion a la misión en la Iglesia, el Apóstol parece valorar el celibato, puesto que el casado ha de pensar habitualmente en las cosas del mundo, mientras que el célibe puede pensar en las cosas del Señor (7,32-35) «Pablo quisiera preservar a los corintios de las falsas preocupaciones de los no creyentes, ése es el motivo fundamental por el que les recomienda con tanta insistencia la vida célibe» [66] Esta ultima afirmación paulina no ha dejado de llamar la atención Se ha apuntado que posiblemente tenga relación con el *ethos* de los predicadores cínicos itinerantes [67] Seguramente se en-

[65] K NIEDERWIMMER, «Gameo», en DENT I, 713

[66] O KUSS, *Cartas a los Corintios* (Barcelona 1976) 224-235, esp 233 Para una ampliacion de estas cuestiones remitimos a M ORGE, «El proposito tematico de 1 Corintios 7 Un discernimiento sobre la puesta en practica del ideal de la continencia sexual y el celibato» *Claretianum* 27 (1987) 5-125, J MURPHY-O'CONNOR, «The First Letter to the Corinthians», en NJBC, 804 806, con abundante bibliografía

[67] G THEISSEN, *Estudios de sociologia del cristianismo primitivo* (Salamanca 1985) 171-176 El autor recuerda un texto de Epicteto referido a los predicadores ci-

cuentra condicionada por la experiencia de los evangelizadores casados, mucho menos dispuestos a la itinerancia misionera que los evangelizadores célibes.

— Los versos siguientes (35-38) suscitan todavía más controversias: parecen responder a otra pregunta de los fieles sobre la oportunidad de dar en matrimonio a una doncella en contra de su propósito inicial de conservarse «virgen». Pablo parece dejar las manos libres a su padre o tutor.

— Para los viudos (39-40) Pablo aplica el mismo principio que ha expuesto a los no casados. Contra una cierta tendencia rigorista, declara que no está prohibido contraer nuevas nupcias, siempre que el cónyuge sea también cristiano [68].

En resumen, para Pablo sigue en pie el planteamiento de Jesús. Lo importante es la nueva vida en Cristo. Ese absoluto viene a relativizar tanto la vida matrimonial como la celibataria. Ambas son buenas, tanto en una valoración ontológica como ética, y ambas son queridas por el Señor. Cada cristiano ha de estar atento al carisma que le ha sido concedido y tratar de vivirlo «en el Señor». Pero, para poder tener un panorama más completo del pensamiento de Pablo, de sus discípulos y sus comunidades, habría que prestar atención a otros textos del *corpus paulinum,* en los que encontramos referencias a la vida matrimonial. Baste aquí enumerar los más importantes:

— En la misma carta 1 Cor 9,4s Pablo manifiesta su opción de libertad en el camino de la evangelización. Pero al mismo tiempo da a entender que el matrimonio no es incompatible con el ministerio apostólico. En consecuencia, Pablo expone, no impone, a la comunidad su propio carisma celibatario.

— Ya en la primera de sus cartas 1 Tes 4,3-5, Pablo responde a algunas inquietudes que pueden haber sido motivadas por la tensión escatológica que vive aquella iglesia. El matrimonio es presentado como una comunidad personal y santificante, en conquista diaria y permanente, motivada también por la espera de la parusía. Los cristianos han de diferenciarse de los paganos, también en el modo de comportarse con su propio cuerpo, sin dejarse arrastrar por la pasión [69].

nicos «¡Mirad, el dios os ha enviado a alguien que os puede demostrar en la práctica que es posible! Miradme —dice el cínico— no tengo nada, me acuesto sobre la tierra, no tengo esposa ni hijos, ni ningún pequeño palacio, sino solamente la tierra y el cielo y un único pequeño manto raído ¿Y qué es lo que me falta? ¿No me encuentro libre de preocupaciones, sin miedo, no soy libre?» *(dis* III 22, 46-48) Compárese la interpelación del cínico con la enfática pregunta de Pablo «¿No soy libre? ¿No soy apóstol?» (1 Cor 9,1)

[68] Cf J MURPHY-O'CONNOR, «The First Letter to the Corinthians», a c , con selecta bibliografía

[69] R. F COLLINS, «The Unity of Paul's Paraenesis in 1 Thess 4,3-8 and 1 Cor 7,1-7. A Significant Parallel» *NTS* 29 (1983) 420-429 La frase ambigua de 1 Tes

En la carta a los Efesios 5,22-23 se adaptan algunas normas de la filosofía popular greco-romana a la nueva situación de los cristianos. Los antiguos códigos de conducta familiar, marcados por la subordinación a los superiores, reciben ahora un nuevo sentido. El matrimonio cristiano se ilumina a la luz del misterio de la unión de Cristo con su Iglesia. Los esposos cristianos se constituyen en una especie de modelo eclesial de la colaboración y «sometimiento» de los fieles entre sí, que refleja la aceptación del señorío de Cristo. Más adelante (Ef 5,25-33) se subraya el amor de Cristo hacia su Iglesia, presentada con los colores de una novia elegida. El amor de Cristo hacia su Iglesia se convierte en modelo para el amor que el esposo ha de profesar a su esposa. Para el autor de la carta, el «misterio» del hombre y la mujer que se convierten en «una sola carne» (Gén 2,24) ha sido revelado en la unión de Cristo con su Iglesia, que se convierte en modélica para los esposos cristianos [70].

De forma semejante se construye la exhortación parenética de Col 3,18: la «sumisión» de la mujer, típica del orden antiguo, se inserta en el orden nuevo del servicio mutuo en el amor (3,19) y la caridad (3,13-14) [71].

c) *La fornicación*

Otro problema que preocupa a las primeras comunidades es el de la fornicación, o bien entendida en general o bien como práctica ritual en la celebración de los cultos paganos. Posiblemente a los dos sentidos se refiere ya el «Decreto de los Apóstoles», en el que se pide a los cristianos que se abstengan de la fornicación (Hch 15,20.29; 21,25) [72].

De hecho, la práctica de la fornicación es una y otra vez enumerada en los catálogos de vicios que Pablo recoge e incluye en sus car-

4,4, referida al propio «vaso» *(skeuos)* puede referirse a la necesidad de controlar el propio «cuerpo» o de buscarse su propia mujer E. J. RICHARD, *First and Second Thessalonians* (Collegeville, MN 1995) 198

[70] P J KOBELSKI, «The Letter to the Ephesians», en NJBC, 890, puede encontrarse una reconsideracion de la etica reflejada por las «tablas del hogar» *(Haustafeln)* en E SCHUSSLER FIORENZA, «Discipleship and Patriarchy Early Christian Ethos and Christian Ethics in a Feminist Theological Perspective», en CH CURRAN-M FARLEY-R MCCORMICK (eds), *Feminist Ethics and the Catholic Moral Tradition* (Nueva York-Mahwah 1996) 33-65

[71] Cf M P HORGAN, «The Letter to the Colossians», en NJBC, 882, con selecta bibliografía sobre el tema

[72] T CALLAN, «The Background of the Apostolic Decree (Acts 15 20,29, 21 25)» *The Catholic Biblical Quarterly* 55 (1993) 284-297, M BOCKMUEHL, «The Noachide Commandements and the New Testament Ethics with special Reference to Acts 15 and Pauline Halakhah» *Revue Biblique* 102 (1995) 72-101

tas Rom 1,24-27, 13,13, 1 Cor 5,10s, 6,9, 2 Cor 12,21, Gál 5,19 A estos textos, con frecuencia duros, es preciso añadir los que encontramos en las cartas deuteropaulinas Ef 5,3s, Col 3,5 Observaciones semejantes encontramos también en las cartas pastorales 1 Tim 1,10, 2 Tim 3,4

El espectaculo de las ciudades griegas y, sobre todo, de Corinto era escandaloso Segun Estrabón, había en esta ciudad más de mil cortesanas consagradas a Venus Posiblemente la sombría descripción que encontramos en Rom 1,26-27 encuentre ahí su referencia inmediata

Los cristianos viven en medio de esa sociedad y sometidos a sus mismas tentaciones Aun entre ellos se da un caso inaudito de incesto, que Pablo condena en 1 Cor 5,1-13 Ante la tentación de la prostitucion cultual, Pablo utiliza las razones más sagradas y las palabras más duras el cuerpo es inviolable, como un templo, y los que acuden a esos rituales llevan al mismo Cristo, que en ellos vive, a adorar lujuriosamente a los idolos, en cuyo honor se realizan tales practicas (1 Cor 6,12-20) [73]

La relación entre el varon y la mujer, tan corrompida en la ciudad biportuaria de Corinto, no puede dejar indiferente el sentimiento de Pablo, en el que pervive la conciencia del judío que admira la superioridad moral de su pueblo frente a la depravación de los paganos (1 Tes 4,5, cf Ef 4,18s)

De todas formas, contemplando el espectáculo con ojos de fe, Pablo ve en la situacion inmoral del mundo pagano el juicio de Dios (Rom 1,24) y pone en guardia a la comunidad contra la posibilidad de recaer en aquel desorden anterior (2 Cor 12,21) La santidad a la que han sido llamados, exige a los cristianos que se abstengan en adelante de la fornicación (1 Tes 4,3) Para el Apóstol, ni la fornicación, que es obra de la carne (Gál 5,19), ni otra impureza alguna deben siquiera mencionarse entre cristianos (Ef 5,3) Los fornicarios —que son enumerados en amplia tipologia lujuriosos, adúlteros, afeminados, homosexuales— no tienen parte en el reino de Dios (1 Cor 6,9, Ef 5,5) Su pecado no se distingue en realidad de la idolatría, mencionada tal vez en razón de la impureza cúltica frecuente en Corinto [74]

Con todo, hay que tener en cuenta que el concepto «reino de Dios», menos frecuente en Pablo que en los evangelios sinópticos, no parece referirse aquí a una realidad puramente escatológica, sino a la dimensión presente de la vida nueva del creyente (cf 1 Cor 4,20)

[73] A West, «Sexo y salvacion estudio cristiano-feminista-biblico sobre 1 Corintios 6,12 - 7,39», en A Loades (ed), *Teologia feminista* o c , 107-116

[74] O Kuss, *Carta a los Corintios* (Barcelona 1976) 219

CONCLUSION

Al final de este recorrido, por fuerza esquematico, podrían subrayarse ya algunas convicciones importantes para una teologia cristiana de la sexualidad

En primer lugar, en las páginas bíblicas, la sexualidad humana aparece marcada, como tantas otras realidades, con el sello de la ambiguedad En cuanto creada por Dios, es en sí misma buena y valiosa ontológica y axiologicamente Pero su ejercicio histórico concreto se ve con frecuencia señalado por la fuerza del pecado Ésta introduce dramaticamente y significa en la vida diaria la desarmonía en las relaciones humanas

Por otra parte, la calificación ética del comportamiento sexual humano concreto está ampliamente condicionada por el ambiente cultural y por el momento histórico en que se formula el juicio Así ya no resultará extraño observar una cierta variacion, a lo largo de los tiempos y según las diversas tradiciones literarias, en la evaluación ética de un comportamiento que por otra parte parecería objetivamente idéntico

Es cierto, sin embargo, que tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento ofrecen una cierta continuidad en la exigencia de una rectitud moral en el uso y ejercicio de la sexualidad Tal continuidad viene determinada tanto por el «origen» de la misma, determinado por el proyecto creatural de Dios, como por su capacidad teleológica y significativa

A la luz del Evangelio, algunas formas de comportamiento, aceptadas previamente por el pueblo judío o en el ambiente social del mundo helenista en el que viven los cristianos, son juzgadas como contrarias al espíritu de Jesús y consideradas como otras tantas formas de idolatría

Entonces como ahora, los cristianos se preguntan cada dia si sus acciones y omisiones, si sus actitudes y sus pretendidas virtudes los constituyen en verdaderos seguidores de Jesús de Nazaret y testigos creíbles de su vida y de su mensaje

CAPITULO V

RESPONSABILIDAD ANTE EL CUERPO Y EL PLACER

BIBLIOGRAFIA

AISENSON KOGAN, A , *Cuerpo y persona* (Mexico 1982), ASHLEY, B M , *Theologies of the Body Humanist and Christian* (Braintree, MA 1985), CASTELLANO, J , «Cuerpo», en DE I, 515-518, CENTRO TEOLOGICO MEYLAN, *Le plaisir* (Paris 1980), LACROIX, X , *Le corps de chair* , o c , LAIN ENTRALGO, P , *El cuerpo humano Teoria actual* (Madrid 1989), ID , *Cuerpo y alma* (Madrid 1991), ID , *Alma, cuerpo persona* (Barcelona 1995), LEGRAIN, M , *Le corps humain Du soupçon a l'epanouissement une vision reconciliee de l'âme et du corps* (Paris ²1992), PRINI, P , *Il corpo che siamo* (Turin 1991), ROBINSON, J A T , *El cuerpo Estudio de teologia paulina* (Barcelona 1968), ROCCHETTA, C , *Hacia una teologia de la corporeidad* o c , SPINSANTI, S , *Il corpo nella cultura contemporanea* (Brescia 1983)

Reconocida la necesidad de una etica del amor y la sexualidad y tras una breve evocación del mensaje biblico, es preciso detenerse ahora a considerar los contenidos axiologicos que esa ética ha de incluir Tales contenidos pueden ser descubiertos ya desde la misma racionalidad humana Pero la experiencia religiosa cristiana, no sólo no trata de ignorarlos, sino que ha de repensarlos continuamente a la luz de la revelación

Es cierto que el mandamiento bíblico sobre la sexualidad está formulado de forma negativa, como ocurre con otros preceptos del decálogo Pero detrás de esta formulacion negativa —«No cometerás adulterio» (Éx 20,14)— y de las demás prescripciones biblicas relativas a este campo, se encuentra la defensa de algunos valores positivos inesquivables para el verdadero israelita

De forma aún más explícita, vemos que la tradición evangélica coloca en boca de Jesús una relectura positiva de tal mandamiento El Maestro lo lleva a su compleción y plenitud, subrayando al mismo tiempo sus exigencias de radicalidad e interioridad en el contexto del amor (cf Mt 5,27-32)

Para la ética cristiana, en efecto, el «sexto mandamiento» no se limita a prohibir determinados comportamientos relativos a la sexualidad humana, sino que trata de tutelar algunos *valores* importantes para la realización humana personal y para el encuentro interpersonal humano

Resumimos estos ideales positivos en cuatro valores antropológicos que han de ser asumidos con generosa responsabilidad ética el valor de la corporeidad y el del placer, el valor del amor esponsal y el valor de la fecundidad La primera pareja podria referirse, en sentido amplio al elemento «material» de la relación interpersonal, mientras que la segunda reflejaria su aspecto «formal» característico

1 ACTITUDES ANTE EL CUERPO

En el ambito de una Teología moral de la persona es preciso afirmar que la persona es corporal, por la misma razón que el cuerpo es personal Ya no se puede mantener la escisión cartesiana que consideraba al cuerpo como una máquina «de la que no se puede concebir que piensa en manera alguna» y al alma como una sustancia pensante, «a la que seria un error considerable atribuir todos los movimientos y el calor humano del cuerpo» [1]

Comenzamos evocando la advertencia que, apoyada en una buena antropologia personalista, nos ofrece Romano Guardini

> «Toda etica y toda ascetica que opone dualisticamente el espiritu como algo bueno, al cuerpo, como algo malo, se apoya en realidad en un resentimiento que no fue capaz de canalizar las fuerzas vitales en un orden fructifero El supuesto espiritu puro del que alli se hable, en realidad no es mas que un impulso reprimido » [2]

No es posible una vivencia auténtica de la sexualidad humana sin una actitud adecuada ante el cuerpo y la corporeidad inherente al fenómeno humano La atención al cuerpo parece haberse convertido en una de las características más importantes de nuestra cultura Se puede afirmar que «entre los fenómenos que caracterizan la segunda mitad del siglo XX en Occidente cabe recordar sin duda el hecho de una reapropiación del cuerpo como quizás no se verificara nunca en los siglos anteriores, al menos por lo que concierne al modo», y que ese fenómeno del retorno al cuerpo se manifiesta también, en términos significativos, en el ámbito de la praxis y de la reflexión cristiana actual [3]

Pero a tal presencia del cuerpo en la cultura no siempre corresponde una adecuada reflexión sobre su significado para la experiencia integral, humana y espiritual, del hombre y del creyente En rea-

[1] R DESCARTES, *Les passions de l âme* part I, art 3, 4 y 5
[2] R GUARDINI, *Der leidende Mensch* (Darmstadt 1960) 217
[3] C ROCCHETTA, *Hacia una teologia de la corporeidad* o c , 79-97

lidad, desde Aristoteles a Zubiri, tres son las posibilidades de comprensión de la corporeidad humana

1 El *dualismo* surge continuamente en la historia del pensamiento y de las actitudes humanas Tal vez porque parece la forma más sencilla y convincente de explicar la interna división del hombre Pero no ofrece una respuesta total, al subrayar excesivamente la separación cuerpo-alma

2 El *monismo* subraya con demasiada confianza la unicidad psicosomatica del ser humano, como si se tratara de excluir la dialéctica de los contrarios e ignorar las tensiones que experimenta el ser humano en su interior Al final termina por ser también reduccionista [4]

3 La *integración* del cuerpo en la vivencia total de la persona seria la respuesta adecuada a este problema fundamental En el movimiento y la acción del cuerpo se nos revela la libertad y el grado íntimo de afirmación de la persona, como ya afirmaba Ortega

> « nuestro cuerpo desnuda nuestra alma, la anuncia y la va gritando por el mundo Nuestra carne es un medio transparente donde da sus refracciones la intimidad que la habita La carne del hombre manifiesta algo latente, tiene significacion, expresa un sentido Los griegos a lo que tiene sentido llamaban *logos* y los latinos tradujeron esta palabra en la suya *verbo* Pues bien en el cuerpo del hombre el verbo se hace carne, en rigor, toda carne encarna un verbo, un sentido Porque la carne es expresion, es simbolo patente de una realidad latente La carne es jeroglifico» [5]

Es cierto que este ideal de la integración personal y epifánica del cuerpo y el espíritu es en realidad una meta difícil, aunque necesaria, para la comprensión del ser integral del hombre como ser unico y relacional Digámoslo empleando, una vez más, la imagen del trípode de relaciones sobre el que se asienta el misterio del ser humano y mediante el que se realiza el encuentro consigo mismo

A) El cuerpo lleva al hombre a la comprension y realizacion de sí mismo, a su identidad y su propia armonía En el cuerpo descubre su limitación pero también sus posibilidades Y a la luz de la fe, la propia corporeidad ayuda al ser humano a autocomprenderse como un don integral

B) El cuerpo lleva al hombre a la experiencia de «lo otro» del mundo Por medio de la sensacion llega a la percepcion de su reali-

[4] Cf X ZUBIRI, «El hombre y su cuerpo» *Sales* 36 (1974) 479-486, ID , *Sobre el hombre* (Madrid 1986) 482 «La actividad humana es *unitariamente* psico-organica en todos, *absolutamente todos* sus actos» Sobre la evolucion de su pensamiento, cf P LAIN ENTRALGO, *El cuerpo humano* o c , 319s

[5] J ORTEGA Y GASSET, «Sobre la expresion como fenomeno cosmico», en *El Espectador* VII (Madrid 1966) 31s

dad ambiental. El cuerpo se habitúa al medio. Por medio de él llega el hombre a la integración de sus sueños, sus posibilidades y su actuación en el mundo.

C) El cuerpo abre al hombre el camino para el encuentro con «los otros». Un encuentro siempre difícil, pero mediado siempre por el gesto. El cuerpo es una mediación imprescindible de la simpatía, del amor y de la ternura, aunque tampoco cabe olvidar que a través de la expresión corporal se manifiestan también el odio y la indiferencia.

D) Y, en fin, el cuerpo facilita al ser humano el encuentro con el «absolutamente Otro». La sensación rastrea en las cosas los vestigios de Dios. El cuerpo se vuelve a Dios por caminos de celebración y de contemplación, de trabajo y colaboración con el Dios creador.

> «Puede decirse que el cuerpo es "la forma oculta del ser-uno-mismo", o recíprocamente, que la existencia personal es la prosecución y la manifestación de un ser-en-situación dado. Si decimos, pues, que el cuerpo expresa a cada momento la existencia, es en el sentido en que la palabra expresa el pensamiento [...] El cuerpo expresa la existencia total, no porque sea su acompañamiento exterior, sino porque ésta se realiza en él. Este sentido encarnado es el fenómeno central del que cuerpo y espíritu, signo y significación son unos momentos abstractos» [6].

Un punto importante para la antropología de la corporeidad es todavía su historicidad. El cuerpo humano cambia con el tiempo, y de todas las transformaciones conserva una memoria, distinta de la pura memoria lógica y de la memoria emocional. El cuerpo participa de la historicidad de la persona, no sólo en cuanto sujeto natural de la mutación, sino también en cuanto abierto al encuentro interpersonal que enriquece y condiciona la experiencia y, en consecuencia, la vida toda [7].

2. MENSAJE BÍBLICO SOBRE EL CUERPO

Tras estas observaciones antropológicas, que nos vienen dictadas por nuestra propia observación de la realidad y también por la voz de una reflexión filosófica sobre el cuerpo, veamos ahora un resumen de las líneas fundamentales que sobre este misterio nos marca la revelación bíblica.

[6] M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción,* o.c., 182s.

[7] S. SPINSANTI, «Corporeità», en T. GOFFI-G. PIANA (eds.), *Corso di morale. 2. Diakonia. Etica della persona,* 60; cf. G. SCHERER, *Nueva comprensión de la sexualidad* (Salamanca 1985) 67-104: «El hombre como persona corporal».

a) *Antiguo Testamento*

Los relatos de la creación del varón y de la mujer nos dicen que el cuerpo humano es fruto de la atención creadora de Dios (Gén 2,7; 1,26-31). La creación del cuerpo del varón nos evoca, al mismo tiempo, su innegable vinculación a la tierra y su irrenunciable vocación al encuentro con el aliento divino del que proviene su vida y su dinamismo. Modelado por las manos de Dios, el cuerpo del hombre nace del barro, pero está abierto al espíritu del mismo Dios (Gén 2,7). El relato de la creación de la mujer nos sugiere el proyecto de una dialogicidad humana, querida por Dios, así como la igualdad entre los dos sexos, procedentes de la misma materia, llamados con nombre semejante y convocados a una misma unión de vida y de proyectos (Gén 2,21-24).

Hasta las mismas imprecaciones de Job, aparentemente desabridas y desafiantes contra el Dios de la vida, vienen a decirnos que el cuerpo, aun lacerado por el dolor, es fruto y testimonio de la sabiduría afectuosa de Dios (Job 10,8-12) [8]. En la oración del piadoso israelita, recogida por los salmos, el cuerpo es con mucha frecuencia una inagotable ocasión para el ruego y la alabanza al Dios de la vida: «Tú formaste mis entrañas, me tejiste en el vientre de mi madre» (Sal 139,13-14). El enigma de la formación del ser humano en el silencio del seno materno intriga también a 2 Mac 7,22 y Sab 7,1-2.

En el Cantar de los Cantares, tanto el novio como la novia pregonan su embeleso ante el cuerpo amado del otro. La joven canta la belleza del cuerpo de su amado, siguiendo una descripción descendente (Cant 5,10-16), que él parece retomar en línea ascendente para glorificar la belleza de su amada (Cant 7,1-7).

El recorrido por las diferentes partes del cuerpo no siempre es motivo de gozo. Los cantos del Siervo de Yahvé van mencionando también la lengua del elegido, su oído abierto a la palabra de Dios, sus espaldas y sus mejillas golpeadas (Is 50,4-6). Todo su cuerpo se ha convertido en el signo del dolor y el desamparo: «No había en él belleza ni esplendor, su aspecto no era atractivo» (Is 53,2).

Ese ejercicio descriptivo de las partes del cuerpo es sintomático de toda una cultura. En el A.T. no existe un término hebreo que equivalga al griego *soma,* como para hablar de un cuerpo humano global y al mismo tiempo independiente del espíritu que lo anima [9]. En la

[8] L. ALONSO SCHÖKEL-J. L. SICRE DÍAZ, *Job* (Madrid 1983) 190.

[9] M. LEGRAIN, *Le corps humain...,* o.c., 10; cf. H. J. FABRY, en *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* I (Stuttgart 1970) 973-978; F. BAUMGÄRTEN-E. SCHWEIZER, en TWNT VII, 1024-1091; R. CAVEDO, «Corporeidad», en P. ROSANO y otros, *Nuevo diccionario de Teología bíblica* (Madrid [r]1990) 335-351; E. LIPINSKI, «Cuerpo», en DEB, 386-388.

traducción de los LXX el término hebreo *basar* (carne, en la corporalidad individual del hombre) se expresa con la palabra griega *soma,* que hay que distinguir de *sarks* (carne, que designa al hombre o la humanidad en cuanto creatura). En el A.T. el concepto *soma* se acerca al de persona. «Un dualismo antropológico en el cual se coloque el alma o la razón, como algo superior, frente al cuerpo, no se halla todavía en el canon hebreo del A.T.» [10].

Es cierto que, al contacto con la filosofía griega, más dualista, y reflejo de una cultura que debía de escandalizar al piadoso israelita, nos encontramos con otros acentos. Y así una cierta devaluación del cuerpo, como sede de la pasión, aparece por primera vez en el Sirácida para denostar al hombre pervertido (Eclo 23,16-18), o para recordar que Salomón entregó su cuerpo a las mujeres, haciéndose esclavo de su sensualidad (47,19) [11].

b) *Nuevo Testamento*

En los evangelios sinópticos se emplea el término *soma* en sentido biológico, ya sea en relación con la enfermedad (Mc 5,29) o en relación con el andar en la luz (Mt 6,22), pero también con referencia más amplia a la preocupación por la «vida» (Mt 6,25). Puede llegar a ser expresión metafórica. «Cuerpo es el propio yo», resume Schweizer [12].

En los escritos paulinos, el concepto expresado por *soma* cobra un vigor muy especial para designar la *persona* entera. El ser humano sólo puede existir como somático. Pablo se refiere a toda la persona cuando dice que lleva en su cuerpo las marcas (Gál 6,17) y la muerte del Señor (2 Cor 4,10). Es él mismo quien, a través del dolor o de la enfermedad, se ha asociado a la vida y la obra de Jesucristo. En algunas ocasiones, la referencia al cuerpo parece orientar la atención hacia lo más material y perecedero de la existencia. Así cuando Pablo se pregunta quién le librará de este cuerpo mortal (Rom 7,24). El mismo sentido tiene su anuncio de que el Señor vivificará los cuerpos mortales, cuya redención plena es objeto de esperanza (Rom 8,11.23).

Por lo que aquí interesa, la referencia al cuerpo —*soma*— como sede de la vida sexual se encuentra ya en Rom 4,19 (referida a Abrahán) lo mismo que en 1 Cor 7,4. Pero precisamente en la exhortación a no someter el cuerpo a la impureza (Rom 1,24; 1 Cor

[10] S. Wibbing, «Cuerpo», en DTNT I, 376.

[11] Sobre este tema, véase I. Fucek, «L'uomo come corpo nell'Antico Testamento», en *La sessualità al servizio dell'amore,* o.c., 59-67.

[12] E. Schweizer, en TWNT VII, 1055,10.

6,13-20), se observa que al cuerpo humano le es atribuido un significado propio más amplio: «las relaciones con el cuerpo, *soma,* conciernen no solamente a cada acto singular, que podría ser calificado como pecado, sino también a todas las decisiones de la persona, incluso en su ser interior...» [13].

Pablo conoce bien los desórdenes sexuales tan característicos de la cultura griega, y en concreto de la ciudad de Corinto, en la que hay grupos que juzgan la fornicación como una necesidad legítima, si no como un acto de culto. En ese contexto, Pablo establece una distinción importante entre lo lícito y lo conveniente. Inmediatamente dirige a aquella comunidad una apremiante advertencia: «El cuerpo no es para la fornicación, sino para el Señor, y el Señor para el cuerpo» (1 Cor 6,13). He ahí una exhortación que se apoya no sólo en la fuerza de la razón, sino, sobre todo, en la fe en la resurrección de Cristo y en la esperanza de la propia resurrección. Una relación interpersonal que no implica el respeto al cuerpo y la lealtad propia del amor no es digna de los cristianos.

Pero Pablo parece indicar todavía algo más. Sin duda hay en la comunidad de Corinto algunos hermanos que continúan frecuentando los cultos paganos, entremezclados con actos de prostitución sagrada. Como se ha dicho más arriba, Pablo utiliza una imagen cargada de realismo para condenar tan inaceptable comportamiento: «¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? Y ¿había yo de tomar los miembros de Cristo para hacerlos miembros de meretriz? ¡De ningún modo! ¿O no sabéis que quien se une a la meretriz se hace un solo cuerpo con ella?» (1 Cor 6,15-16). La práctica de la prostitución cultual significaba una cierta unión con el dios o la diosa que se veneraban en el santuario pagano. Pero el cristiano ha dedicado su cuerpo, al igual que toda su existencia, como una parte integrante del cuerpo de Cristo. Es «un espíritu con Cristo»: está dedicado al Dios de Jesucristo y no puede recaer en la idolatría ni en los gestos que la significaban [14].

Tras una exhortación explícita a huir de la fornicación, que significa un pecado «contra el propio cuerpo», Pablo apela a otra vivencia religiosa muy enraizada en la misma cultura griega: la del respeto a los templos. Vuelve a desarrollar un concepto que había sugerido ya con anterioridad (1 Cor 3,16-17), al presentar a la comunidad como la esfera en la que está presente y actúa el Espíritu. El tema habrá de ser desarrollado todavía en los capítulos 11 y 12 de la misma carta. Pero aquí Pablo parece querer impresionar a los fieles al recordarles

[13] S. WIBBING, «Cuerpo», en DTNT I, 377; cf. R. H. GUNDRY, *Soma in Biblical Theology, with Emphasis on Pauline Anthropology* (Cambridge 1976).

[14] J. MASSYMBAERDE FORD, «Prostitution in the Ancient Mediterranean World»: *BibTB* 23 (1993) 128-134.

que son el lugar visible de la presencia invisible de Dios. El cuerpo humano merece un respeto «sagrado» en cuanto templo del Espíritu de Dios [15].

Para concluir, el Apóstol sugiere todavía una última razón, tomada de una cultura que admite la esclavitud, pero ha institucionalizado la manumisión de los esclavos y ha regulado tanto el precio pagado por su rescate como su ulterior situación social: «¡Habéis sido comprados a precio! Glorificad, por tanto, a Dios en vuestro cuerpo» (1 Cor 6,20) [16].

Esta sabia combinación de motivos, extraídos tanto de la cultura griega cuanto de lo más específico de la fe cristiana, constituye un auténtico evangelio de la dignidad del cuerpo humano [17].

3 EL CUERPO EN LA REFLEXIÓN CRISTIANA

a) *Historia de la Teología*

A) El cristianismo es heredero de diferentes corrientes culturales que manifiestan un cierto desprecio hacia el cuerpo humano. Así, por ejemplo, la imagen de que el cuerpo ha de ser tratado como un asno obstinado aparece ya en los Hechos de Tomás, una obra de claro sabor gnóstico (siglo II) [18].

En la polémica contra la filosofía gnóstica, San Ireneo subraya que si el hombre es imagen de Dios lo es precisamente en cuanto cuerpo. Sólo así puede reproducir los rasgos del que es imagen perfecta de Dios: el Verbo hecho carne [19]. En la misma línea, Tertuliano considera que «el hombre puede ser definido propiamente como carne» [20]. Pensando en Cristo, pero también en el ser humano que accede a la salvación por la vía de los sacramentos, acuña él la más célebre de sus sentencias: «la carne es el quicio de la salvación» [21].

[15] Cf W F ORR-J A WALTHER, *1 Corinthians* (Garden City, NY 1976) 203s

[16] Preferimos entender el texto en el sentido del rescate que se evocará en 1 Cor 7,23, mejor que en contraposición del precio pagado a una prostituta cf ORR-WALTHER, *1 Corinthians,* o c , 200

[17] W STEGEMANN, «Paul and the Sexual Mentality of his World» *BibTB* 23 (1993) 162-166

[18] Sobre la relación de los hombres y mujeres del Imperio Romano con su cuerpo y el florecimiento en ese ambiente del ideal de la virginidad, véase A ROUSSELLE, *Porneia Del dominio del cuerpo a la privación sensorial* (Barcelona 1989).

[19] L LADARIA, *Antropología teológica* (Madrid-Roma 1983) 100, quien afirma que San Ireneo «construye su antropología sobre el cuerpo», no sobre el alma, cf A ORBE, *Antropología de San Ireneo* (Madrid 1969), V GROSSI, *Lineamenti di antropologia patristica* (Roma 1983) 42-46

[20] TERTULIANO, *De carnis resurrectione,* 5. PL 2,800-802

[21] Ibid , 8, cf S VICASTILLO, *Tertuliano y la muerte del hombre* (Madrid 1980)

La tendencia alejandrina, más cercana a la mentalidad helenista, introducida en el siglo III por Clemente y Orígenes, está representada en Occidente por Lactancio y San Agustín. Con el primero, aparece en la reflexión antropológica cristiana una decidida concepción dualista, más favorable a defender la preeminencia del alma. El bien está adherido al alma y el alma al cuerpo; al alma la luz, la vida y la justicia; al cuerpo las tinieblas, la muerte y la injusticia. En el espíritu tienen su asiento las virtudes, en el cuerpo los vicios, y una y otro se combaten mutuamente [22].

Como se sabe, la filosofía estoica habría de ejercer en los Padres de la Iglesia una fuerte influencia de hostilidad al cuerpo y al placer [23]. Un influjo que a través de San Ambrosio y San Agustín se afianzaría en la Iglesia. Sin embargo, son constantes los ataques de éste a los maniqueos, enemigos del cuerpo, a los que replica: «El espíritu es algo bueno, y algo bueno es la carne. Y el hombre, que consta de esas dos partes, de las que una domina y la otra sirve, es ciertamente algo bueno, aunque sea un bien mudable» [24].

San Agustín establece una distinción entre *uti* y *frui* con relación a los bienes que se proponen al hombre. Los bienes fruibles se aman por ellos mismos. Los utilizables son amados como medios para alcanzar los primeros, que son los que hacen al hombre feliz. Pues bien: entre los bienes que el hombre «utiliza» se encuentra el cuerpo humano. El amor del prójimo incluye el de sí mismo, y uno y otro incluyen el amor al cuerpo. Estos amores están jerarquizados y se ordenan unos a otros y todos ellos se ordenan al amor de Dios, el único bien eterno y fuente última de felicidad que ha de amarse por sí mismo [25].

No es justo afirmar que San Agustín no valora el cuerpo humano. «La hermosura del cuerpo humano —dice él— es la proporción de los miembros entre sí, realzada por una dulce fisonomía» [26]. Contra los maniqueos escribe que en los miembros de los santos, aun en los genitales, no hay deshonestidad alguna: no son torpes los miembros, sino tan sólo el uso ilegítimo de los mismos y el que no se contiene dentro de los límites de la templanza [27]. Además, Cristo, al encarnarse, no tomó tan sólo el alma humana sino también el cuerpo. Si el fornicario desprecia su cuerpo, al menos no debería despreciar el

[22] LACTANCIO, *De ira Dei* 15 PL 7,123

[23] H CROUZEL, «Les Pères de l'Église leur conception de la sexualité» *Semin* 24 (1984) 52-66

[24] SAN AGUSTIN, *De cont*, 7,18

[25] SAN AGUSTIN, *De doct christ*, 1, 23, R CANNING, «The Augustinian uti/frui Distinction in the Relation between Love for Neighbour and Love for God» *AugustLv* 33 (1983) 165-235

[26] SAN AGUSTIN, *De Civ Dei* 22, 19,2. PL 41,781

[27] SAN AGUSTIN, *Contra Faustum* 29,4: PL 42,490

cuerpo de Cristo, del cual es miembro [28]. «Someter al cuerpo para que se ordene al bien del alma no es odiar al cuerpo, sino prestarle el correcto cuidado. El cuerpo sometido al alma; el alma a Dios: tal es el orden recto» [29].

B) Por lo que se refiere a Santo Tomás, se diría que se pueden encontrar en él tanto la corriente pesimista como la que exalta al cuerpo. Afirma, en efecto, que el hombre «quiere buscar en las cosas corporales y en las alegrías de la carne una cierta felicidad animal» [30]. Pero al mismo tiempo declara que «el alma unida al cuerpo es más semejante a Dios que el alma separada del cuerpo, por cuanto que posee su naturaleza de un modo más perfecto» [31]. No se trata de una contradicción. Es preciso observar atentamente el contexto en que se encuentran las diversas afirmaciones. De todas formas, es difícil encontrar un elogio mayor del cuerpo del que supone su observación de que el mismo Dios, al asumir la carne, no disminuyó su majestad [32].

En su estudio de la virtud de la caridad, se pregunta Santo Tomás si el hombre debe amar su cuerpo por caridad. Es necesario hacer una distinción. El cuerpo puede ser visto en su realidad natural y ontológica y también en cuanto participa de la corrupción y la pena del pecado. No debemos amar en él la infección de la culpa y la corrupción de la pena, sino anhelar su superación por el deseo de la caridad. Por lo que se refiere a la primera acepción, recuerda que el cuerpo no ha sido creado por el principio del mal, como dicen las fábulas maniqueas, sino por Dios. Por lo cual podemos usarlo en servicio de Dios como dice San Pablo (Rom 6,13). Así que, por el amor de caridad con que amamos a Dios, debemos también amar nuestro cuerpo.

En el mismo contexto asegura que, aunque nuestro cuerpo no pueda gozar de Dios, conociéndole y amándole, con todo, por las obras que llevamos a cabo por el cuerpo, sí que podemos llegar a la perfecta fruición de Dios. De hecho, del gozo del alma redunda cierta bienaventuranza en el cuerpo. Así que, por ser el alma de alguna manera partícipe de la bienaventuranza, puede amarse el cuerpo con amor de caridad [33].

[28] Recuérdese la fuerza de su grito. «Sed corpus tuum membrum est Christi [.] Parce in te Christo, agnosce in te Christum» *Sermo* 161, 1, 1 PL 38,878

[29] S ÁLVAREZ TURIENZO, «La edad media», en V CAMPS (ed), *Historia de la Ética*, I (Barcelona 1988) 350; D DOUCET, «Memoria, modestia et continentia Saint Augustin, *Confessions* VIII, XI, 25-30» *RThom* 93 (1993) 116-125

[30] SANTO TOMAS DE AQUINO *Summa contra gentes*, IV, 54, cf J L RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, o c , 105-110

[31] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, 5, 10 ad 5

[32] STh 3, 1, 2 ad 3m «Deus assumendo carnem, suam maiestatem non minuit»

[33] STh 2-2, 25, 5 Un poco más adelante explicará, sin embargo, que debemos amar más al prójimo, en cuanto a la salud de su alma, que a nuestro propio cuerpo; en cuanto a participar de la bienaventuranza de Dios, dice, con términos propios de la

Sería interesante recorrer la historia posterior de la civilización occidental para descubrir ese mismo movimiento pendular entre la exaltación y la desconfianza ante el cuerpo humano, entre la espontaneidad y el puritanismo [34].

b) *Doctrina reciente de la Iglesia*

Por extraño que parezca, la doctrina de la Iglesia ha guardado un largo silencio sobre la corporeidad humana, tan sólo roto por la declaración del Concilio de Vienne (1312) sobre el alma como forma del cuerpo humano (DH 902) y por el V Concilio de Letrán (1513) con su afirmación de la inmortalidad del alma (DH 1440). Habría que esperar hasta época reciente para comprobar que la doctrina de la Iglesia empezaba a pronunciarse explícitamente sobre el valor antropológico del cuerpo y la importancia ética de la vivencia de la corporeidad.

A) El texto más importante, y que marca en realidad el punto de partida para una reflexión sobre el tema, es el ofrecido por el Concilio Vaticano II en la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy. No se desconoce allí la presencia de opiniones e ideologías «que deprimen excesivamente o exaltan sin moderación alguna el cuerpo humano» (GS 41). Pero, en lugar de condenarlas, prefiere el Concilio ofrecer una visión positiva de la dignidad del cuerpo humano:

> «En la unidad de cuerpo y alma, el hombre, por su misma condición corporal, es una síntesis del universo material, el cual alcanza por medio del hombre su más alta cima y alza la voz para la libre alabanza del Creador. No debe, por tanto, despreciar la vida corporal, sino que, por el contrario, debe tener por bueno y honrar su propio cuerpo, como criatura de Dios que ha de resucitar el último día» (GS 14).

Como para evitar un excesivo optimismo, el mismo texto no deja de llamar la atención sobre la realidad del cuerpo, herido por el pecado, que a veces parece rebelarse contra la propia dignidad humana (GS 14). Se trata evidentemente de un lenguaje en imágenes que se refiere a la lucha entre las distintas tendencias que experimenta la persona [35].

B) En la misma línea se sitúa el documento vaticano sobre la educación del amor humano, en el que, aludiendo a la comprensión

antropología de su tiempo, es mayor la alianza del alma del prójimo con la nuestra que la del cuerpo propio STh 2-2, 26, 5.

[34] A WOLKINGER, «Cuerpo», en NDMC, 103-107

[35] Cf I FUCEK, «Homo corpore et anima unus (GS 14)», en *La sessualità al servizio dell'amore,* o c , 79-87

moderna del cuerpo como medıo de comunıcacıon y lenguaje, se llega a utılızar una termınologıa que atrıbuye al cuerpo una cıerta sacramentalıdad

> «La vısión crıstıana del hombre reconoce al cuerpo una partıcular funcıon, puesto que contrıbuye a revelar el sentıdo de la vıda y de la vocacıon humana La corporeıdad es, en efecto, el modo específico de exıstır y de obrar del espırıtu humano Este sıgnıficado es ante todo de naturaleza antropologıca "el cuerpo revela el hombre", "expresa la persona" y por eso es el prımer mensaje de Dıos al hombre mısmo, cası una especıe de "sacramento prımordıal", entendıdo como sıgno que transmıte eficazmente en el mundo vısıble el mısterıo ınvısıble escondıdo en Dıos desde la eternıdad» (OAH 22, cf 23-25)

El texto recoge expresıones vertıdas por Juan Pablo II en sus catequesıs sobre los prımeros capítulos del Génesıs, en las que con frecuencıa aludía a los elementos basıcos de lo que él llamaba ya una «teologıa del cuerpo» El Papa se refirıó con frecuencıa al cuerpo como autoconcıencıa del ser humano, tanto en su mısmıdad como en su dıferencıa respecto a los anımales Por el cuerpo ha sentıdo el hombre su «soledad» ante ellos y no precısamente su ıgualdad respecto a ellos Es cıerto que el texto bíblıco no habla dırectamente del cuerpo, nı sıquıera cuando se habla de la modelación del hombre a partır del barro de la tıerra se habla del hombre, no del cuerpo Y sın embargo, tomado en su conjunto, el texto ofrece elementos suficıentes para percıbır al hombre creado como un cuerpo entre los cuerpos Esas consıderacıones orıgınales llevan a Juan Pablo II a esbozar una reflexión sobre la conexión entre la corporeıdad y la sexualıdad

> «El relato del capıtulo prımero del Genesıs no toca el problema de la soledad orıgınarıa del hombre, efectıvamente, el hombre es, desde el comıenzo, "varon y mujer" En cambıo, el texto yahvısta del capıtulo segundo nos autorıza, en cıerto modo, a pensar prımero solamente en el hombre, en cuanto, medıante el cuerpo, pertenece al mundo vısıble, pero sobrepasandolo, luego nos hace pensar en el mısmo hombre, mas a traves de la duplıcıdad de sexo La corporeıdad y la sexualıdad no se ıdentıfican completamente Aunque el cuerpo humano en su constıtucıon normal lleva en sı los sıgnos del sexo y sea, por su naturaleza, masculıno o femenıno, sın embargo, el hecho de que el hombre sea "cuerpo" pertenece a la estructura del sujeto personal mas profundamente que el hecho de que en su constıtucıon somatıca sea tambıen varon o mujer Por esto, el sıgnıficado de la soledad orıgınarıa, que puede referırse sencıllamente al "hombre", es anterıor sustancıalmente al sıgnıficado de la unıdad orıgınarıa, en efecto, esta ultıma se basa en la masculınıdad y en la femıneıdad, cası como en dos "en-

carnaciones" diferentes, esto es, en dos modos de "ser cuerpo" del mismo ser humano, creado "a imagen de Dios" (Gen 1,27)» [36]

En aquel contexto, el Papa desarrolló ampliamente la reflexión sobre el sentido esponsal del cuerpo humano Es interesante ver su afirmación de que, «visto en el misterio mismo de la creación», el cuerpo humano, con su sexo y con su masculinidad y feminidad, «es no sólo fuente de fecundidad y de procreación, como en todo el orden natural, sino que incluye "desde el principio" el atributo "esponsalicio", es decir, *la capacidad de expresar el amor»* [37]

C) Los textos que el *Catecismo de la Iglesia Católica* ha dedicado al cuerpo humano merecerían un estudio pormenorizado Se refiere a él, en efecto, ya en la parte dogmática, al exponer la creación del ser humano, que es presentado como *corpore et anima unus* (362-368) y al explicar la fe en la resurrección de la carne (990-1004) Vuelve a referirse al cuerpo humano, en la parte dedicada a la celebración litúrgica, cuando, a propósito de la unción de los enfermos, se presenta a Cristo como medico del hombre entero, alma y cuerpo (1503ss)

Sin embargo, en la parte reservada al comportamiento moral, el tema del cuerpo aparece con una cierta parquedad En el contexto del sexto mandamiento se nos dice que «la sexualidad abraza todos los aspectos de la persona humana, en la unidad de su cuerpo y de su alma» (2332) Pero es, sobre todo, en el tratamiento del noveno mandamiento donde se ofrecen unas notas antropológicas sobre la tensión entre el espíritu y el cuerpo (2516) y sobre el pudor como respeto al cuerpo humano (2521-2524) [38]

D) También la encíclica *Veritatis splendor* ofrece unas interesantes consideraciones sobre la corporeidad humana (n 48-50) Para el Papa, el desprecio a la ley natural viene acompañado por un reduccionismo peligrosamente «espiritualista», que parece considerar el cuerpo humano como un presupuesto para la libertad humana, pero extrínseco a la misma persona Reducido a pura fisicalidad, se convertiría así el cuerpo en un objeto fácilmente manipulable y vulnerable por cualquier atropello

[36] JUAN PABLO II, *Enseñanzas al Pueblo de Dios 1979 sept dic (a)* (Ciudad del Vaticano-Madrid 1980) 164s, cf p 157s Las catequesis han sido recogidas en el libro *Varon y mujer Teologia del cuerpo* (Madrid 1990), cf C CAFFARRA, «Verite et ethos de l'amour conjugal Reflexion philosophico-theologique sur la premiere serie des catecheses hebdomadaires de Jean Paul II (1979-1983)» *EspV* 94 (1984) 242-253, R GRECCO, «Enseñanzas pontificias recientes» *Conc* 193 (1984) 459-469

[37] JUAN PABLO II, Catequesis del 16 1-1980 *OR* (20-1-1980) 3

[38] El talante positivo de esta presentacion del pudor ha sido subrayado por T LARRANAGA, «Il nono comandamento», en R FISICHELLA (ed), *Catechismo della Chiesa Cattolica* (Casale Monferrato 1993) 1118s

E) La *Carta a las Familias,* escrita por Juan Pablo II, con motivo del Año Internacional de la Familia, ofrece muchos puntos interesantes sobre este tema, de los que baste aquí señalar un ejemplo El hombre y la mujer, unidos en el matrimonio, aunque somáticamente diferentes, participan de modo similar de la capacidad de «vivir en la verdad y el amor», a que había aludido el Concilio (GS 24). Pues bien, la Carta añade que «esta capacidad, característica del ser humano en cuanto persona, tiene a la vez una dimensión espiritual y corpórea Es también a través del cuerpo como el hombre y la mujer están predispuestos a formar una "comunión de personas" en el matrimonio» (CF 8)

F) De forma más elaborada, el tema vuelve a ser evocado en la encíclica *Evangelium vitae* La observación sobre la depreciación del cuerpo se encuentra en el contexto del análisis de los aspectos negativos y positivos que la cultura contemporánea ofrece para la vivencia de la sexualidad y la defensa de la vida humana

> «Siempre en el mismo horizonte cultural, el *cuerpo* ya no se considera como realidad típicamente personal, signo y lugar de las relaciones con los demás, con Dios y con el mundo Se reduce a pura materialidad está simplemente compuesto de organos, funciones y energias que hay que usar segun criterios de mero goce y eficiencia Por consiguiente, tambien la *sexualidad* se despersonaliza e instrumentaliza de signo, lugar y lenguaje del amor, es decir, del don de si mismo y de la acogida del otro segun toda la riqueza de la persona, pasa a ser cada vez mas ocasion e instrumento de afirmacion del propio yo y de satisfacción egoista de los propios deseos e instintos» (EV 23)

El cuerpo humano es una especie de cuasi-sacramento de la humanidad entera y de su vocación a la salvación [39] Como se puede ver, la clave para juzgar el aprecio del cuerpo humano es precisamente su propia verdad significativa, es decir, su capacidad de ser lenguaje humano en la relación con lo otro, con los otros y con el Absolutamente Otro El reduccionismo que priva al cuerpo de su significatividad y locuacidad produce inexorablemente una devaluación de la sexualidad En otros lugares se añadirá que produce igualmente una devaluación de la misma vida humana, convertida así en «objeto» manipulable

«El cuerpo es ciertamente la *kenosis* de Dios», ha dicho Juan Pablo II, para afirmar a renglón seguido que «Dios es la fuente de la belleza integral del cuerpo» y advertir después contra ese peligro de objetivación del mismo, envilecido con frecuencia por la cultura contemporánea Ante ese riesgo, es preciso recordar que «en el ám-

[39] Cf K RAHNER, *Der Leib und das Heil* (Maguncia 1967)

bito de la luz que proviene de Dios, el cuerpo humano conserva su esplendor y su dignidad» [40].

Por lo que al ámbito específicamente sexual se refiere, Juan Pablo II vuelve con frecuencia a la significación del cuerpo como lenguaje del amor en las relaciones que expresan la comunión conyugal «En la vida conyugal, las *relaciones carnales son el signo y la expresión de la comunión entre las personas* Las manifestaciones de ternura y el lenguaje del cuerpo expresan el pacto conyugal y representan el misterio de la alianza y el de la unión de Cristo y de la Iglesia» [41]

4 RESPONSABILIDAD ANTE EL PLACER

En íntima conexión con la cuestión teológica sobre el cuerpo humano, es preciso considerar la fenomenología y significado del placer El *Catecismo Católico para Adultos* recuerda cómo y por qué «se han dado en todo tiempo la satanización y la divinización de la sexualidad y del placer sexual» (CCA II, 310) La cultura contemporánea ha descubierto y está dispuesta a defender la valía del placer como experiencia autónoma y significativa [42]

El ejercicio de la sexualidad humana es fuente de placer. No siempre ni en cualquier circunstancia, evidentemente, pero sí cuando es fruto y signo de la realización personal y del encuentro interpersonal La moral cristiana ha recorrido un largo camino hasta llegar a reconocer su valor, al menos si tal vivencia es integrada en el marco de la orientación de la persona a su propia realización y en el de un diálogo amoroso suficientemente personal y personalizador [43]

El placer constituye, en consecuencia, el segundo de los valores éticos que han de ser tutelados en el ejercicio de la sexualidad humana

Ya Aristóteles parece reducir la cuestión ética del placer precisamente a los placeres del cuerpo, puesto que «todos los hombres, sin

[40] JUAN PABLO II, «Inauguracion de la restauracion de la Capilla Sixtina» (8-4-1994) *Ecclesia* 2682 (30-4-1994) 661

[41] JUAN PABLO II, Encuentro con las familias en Sainte-Anne d'Auray (20-9-1996) *OR* 28/39 (27-9-1996) 9

[42] M VIDAL, «Placer y Cristianismo Raices historicas de un conflicto actual», en *El discernimiento etico* (Madrid 1980) 51 68, E GIL CALVO (ed), *Los placeres Extasis prohibicion templanza* (Barcelona 1992), M RUBIO, «Placer y ascesis en la experiencia humano-cristiana actual» *SalTer* 80 (1992) 617-642, X QUINZA, «Reivindicar el placer ¿gracia o idolatria?» *Iglesia Viva* 172 (1994) 397-412

[43] S VILLAR, «El santo erotismo o la revolucion del placer» *Sistema* 48 (1982) 105-108, cf G SCHERER, *Nueva comprension de la sexualidad* o c , 194-206 «El sentido del placer sexual»

excepción, encuentran cierto goce en tomar alimento, en beber vino y en los placeres del amor, pero no todos gozan de estos placeres con medida, como es debido» [44]

Referido aparentemente a la experiencia de la corporeidad, el placer ha de ser vivido en su dimensión humana, es decir con referencia a otros valores que trascienden la misma corporeidad

a) *Filosofía del placer*

A) Lo primero que descubrimos al abordar la reflexión sobre el placer es precisamente la enorme dificultad de definir un término tan equívoco como éste Segun una conocida definición, el placer sería un «sentimiento de satisfacción que de la esfera sensitiva se difunde a la psíquica y desde ésta a la esfera espiritual, como respuesta del sujeto a la consecución de un bien deseado» [45] Si se toma en su sentido más restringido, el placer puede referirse a una experiencia sexual, o también a cualquier forma de vivencia sensual o sensible. Pero si se toma en una acepción más amplia, puede extenderse también a otras formas de disfrute, tanto de la verdad, la bondad y la belleza, como a diversas manifestaciones del espíritu y aun de la misma experiencia religiosa [46]

Por lo que se refiere a su calificación ética, en la práctica el mismo término es empleado con frecuencia para referirse a significados diversos, como *a)* un acto moralmente bueno y deseable, *b)* un acto que cae dentro de la esfera de lo pecaminoso, *c)* un acto indiferente, cuyo juicio moral depende de otros factores [47]

Las razones que justifican tal equivocidad pueden ser múltiples y más o menos identificables

En primer lugar influyen sobre el lenguaje habitual diversas ideologías demasiado centradas en la dialéctica cuerpo-alma, de tono más bien pesimista, que han perdurado a pesar de la cultura del cuerpo. Por otra parte, en el seno del cristianismo se ha abusado con frecuencia de las afirmaciones bíblicas sobre el valor de la cruz,

[44] ARISTOTELES, *Moral a Nicomaco* VII, 13 (trad P de Azcarate, Madrid [4]1984) 253

[45] C FABRO, «Piacere», en *Enciclopedia Cattolica* IX (Roma 1953) 1321, J C WOLF, «Hedonisme», en DEPhM, 632-637

[46] A LAUN, «Placer», en NDMC, 456-457, quien alude con razon a la «perfecta alegria» de San Francisco de Asis

[47] M VILLEGAS, «Placer», en DETM, 1447, J C B GOSLING, *Pleasure and Desire The Case for Hedonism Reviewed* (Oxford 1969), J BOLLACK, *La pensee du plaisir* (Paris 1975), P AULANGIER, *Les destins du plaisir alienation-amour passion* (Paris 1979), A PLE, *Pour devoir ou pour plaisir?* (Paris 1980)

omitiendo las referencias que el mismo mensaje cristiano hace necesariamente a la gloria como vocación del ser humano y al gozo como fruto del Espíritu Santo

No puede olvidarse, además, que, con motivo de las controversias en torno a la reforma luterana, resultó demasiado fácil identificar el placer con la concupiscencia y ésta, a su vez, con el pecado original, como primer analogado y, en consecuencia, con todo tipo de pecados personales

Y, por fin, ha sido frecuente el recurso metodológico de establecer una división un tanto maniquea entre placeres «espirituales» y «materiales» Con ello se olvidaba la inesquivable dimensión psicosomática de la persona y sus necesarias consecuencias éticas

El estudio moderno de la sexualidad, apoyado en las ciencias humanas, y la reflexión cristiana sobre el mismo fenómeno humano, ha de orientar una visión diferente y fundamentalmente positiva sobre el sentido del placer en la experiencia humana

> «La actual antropologia teologica ofrece una doctrina basica que es preciso mantener a fin de no perderse en prematuras conclusiones acerca del placer Por ejemplo, no se puede juzgar como moralmente sospechosos los placeres sexuales en sí mismos si se pretende defender con autenticidad el valor espiritual y santificador del sacramento del matrimonio, no se podra prejuzgar como inmorales o peligrosas las actividades de este mundo si se defiende luego que los cristianos tienen la obligacion de actuar en todas las esferas de la actividad humana » [48]

En principio parecería que el placer no es sinónimo de bien moral y felicidad Pero tampoco se opone directamente a esos conceptos Más aún, es necesario admitir que no es posible la felicidad humana y, por tanto, la bondad ética, sin la aceptación consciente e integrada del placer en el proyecto de vida personal.

B) A pesar de esa dificultad para definir el placer, la filosofía no se ha mantenido al margen de este tema, sobre el que han reflexionado constantemente tanto las *morales empíricas* (Hedonismo, Cirenaicos, Epicureísmo, Utilitarismo o altruistas cristianos como Shaftesbury) como las *morales racionales*

Para Platón el placer consiste en la armonía vital entre lo ilimitado y el límite, mientras que el dolor acompaña siempre a la ruptura de esa armonía En el *Filebo,* Sócrates defiende que en la vida la primacía corresponde a la inteligencia, no al placer, diferenciando, además, los placeres puros de los impuros [49] Platón considera que es

[48] M VILLEGAS, «Placer», en DETM, 1448

[49] F DE P SAMARANCH, «Introduccion al *Filebo*», en PLATÓN, *Obras completas* (Madrid 1990) 1205-1217

preciso educar al ser humano de forma que coloque sus goces y sus dolores en aquello que convenga colocarlos [50] Aristóteles, por su parte, se refiere varias veces al placer

> «El hombre que se abstiene de los placeres del cuerpo y hasta se complace en esta reserva misma es templado, y el que con pesar soporta esta situacion es intemperante La virtud moral se relaciona con los dolores y los placeres, puesto que la persecución del placer es la que nos arrastra al mal, y el temor del dolor es el que nos impide hacer el bien» [51]

Considera Aristóteles que toda actividad humana lleva anejo un placer específico Respecto a su valoración ética, apela el filósofo al objeto mismo del placer el que nace de lo virtuoso o a la virtud se orienta, es un placer bueno Y es malo el que del mal nace o al mal encamina a la persona [52]

Seguramente es el contrapuesto valor que le atribuyen la doctrina del Epicureismo y la del Estoicismo lo que más ha influido en la imagen del placer en la cultura occidental Se ha olvidado con excesiva frecuencia que el Epicureísmo clásico trató de establecer una especie de jerarquía de placeres Nunca trató de glorificar el placer físico por sí mismo, sino que invitaba a la persona a considerar los eventuales «efectos secundarios» de toda experiencia placentera [53]

Tras descalificar a los filósofos que Aristipo llamaba cirenaicos y anniceríos, que hacían consistir todo lo bueno en el placer, Cicerón se refiere a Epicuro, para concluir manifestando su propio pensamiento «Como hemos demostrado que no hay verdadera utilidad que se oponga a la honestidad, así ahora aseguro que todo tipo de placer es contrario a la honestidad [ ] Si se dice que el placer tiene tambien un aspecto de utilidad, no puede tener relación alguna con la honestidad» [54]

C) Esa valoración negativa que el placer adquirió entre los cínicos, los estoicos y los representantes de la filosofía popular se refleja en los cinco lugares en los que la palabra aparece en el Nuevo Testamento, aunque sea empleada en un sentido amplio relativo a los

[50] PLATÓN, *Las Leyes* I y II Cf A LAFONTAINE, *Le plaisir d apres Platon et Aristote* (Paris 1902), J TENKKU, *The Evaluation of Pleasure in Plato s Ethics* (Cambridge 1956)

[51] ARISTOTELES, *Moral a Nicomaco* II, 3 ver tambien VII, 11-14, X, 1-5 Cf F RICKEN, *Das Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles* (Gotinga 1976)

[52] ARISTÓTELES, *Moral a Nicomaco* X, 5

[53] E LLEDO, *El epicureismo Una sabiduria del cuerpo del gozo y de la amistad* (Barcelona 1984)

[54] M T CICERÓN, *De officiis* 3, 33, donde remite a su libro *De finibus* cf M SPANNEUT, «Les normes morales du stoicisme chez les Peres de l'Eglise» *StMor* 19 (1981) 153-175

vıcıos que ahogan la palabra de Dıos y sus exıgencıas práctıcas Lc 8,14, Tıt 3,3, Sant 4,1 3, 2 Pe 2,13 [55]

Pero, en la concıencıa crıstıana, ha sıdo sın duda Tertulıano, con su decıdıda orıentacıón montanısta, quıen ha contrıbuıdo a poner un acento negatıvo sobre el placer vınculado al ejercıcıo de la sexualıdad Para él la lujurıa es la forma orıgınal en que aparecıo el pecado, ıncluıdo el pecado de los angeles [56] Ademas de la vırgınıdad prımera, alaba la que los cónyuges pactan de comun acuerdo y, absolutamente contrarıo a las segundas nupcıas, exhorta a aprecıar la tercera vırgınıdad, es decır, a permanecer en la vıudez y a no desear lo que ha sıdo quıtado por Dıos [57]

En las suspıcacıas que a San Agustín le merece el placer, especıalmente en su aspecto erótıco, ınfluye sın duda su concepto de la concupıscencıa En una jerarquızacıón de los amores, es decır de las tendencıas, de la persona hacıa bıenes contrapuestos, la «contınencıa» juega un papel ımportante, en cuanto domınıo de las apetencıas ınferıores [58]

> «Los placeres corporales han de excıtarse y permıtırse solo cuando lo exıjan la reparacıón y conservacıón ya del ındıvıduo ya de la especıe, ası que sı vıolando la ley de la templanza, pasan mas alla y se adueñan del hombre, por no domınarse este a sı mısmo, degeneran en desenfrenos ılıcıtos, deshonestos y merecedores de castıgo» [59]

Por lo que se refiere a la Iglesıa orıental, se puede recordar que para Orígenes están en cıerto modo ensucıados e ınmundos todos los que gozan de los placeres del amor *(afrodısıoıs)* [60]

D) Santo Tomás ha elaborado toda una teoría del deseo, la apetencıa, la felıcıdad y el goce [61] Es precıso comenzar afirmando que, de acuerdo con toda su filosofía, el placer es un bıen La tensıón de

[55] Cf G Staelin, «Hedone», en TWNT II, 912-918, A Weiser, «Hedone», en DENT I, 1770s

[56] Cf J Pieper, *Las vırtudes fundamentales* o c , 251s, donde subraya que para Santo Tomas, Tertulıano no es mas que un hereje *In 2 Cor* 4,5, *In Rom* 7,4, *C G* 1,20

[57] Tertuliano, *Exhortatıo castıtatıs* 1 PL 2,915, ver tambıen o c , 9 PL,925 «Gratus esto sı semel tıbı ındulsıt Deus nubere, gratus autem erıs sı ıterum ındulsısse ıllum tıbı nescıas»

[58] S Alvarez Turienzo, «San Agustın utopıa moral en los dıalogos filosoficos de Casıcıaco» *ReCult* 33 (1987) 9-41, J Doignon, «Saınt Augustın et sa culture phılosophıque face au probleme du bonheur» *Freıburger Zeıtschrıft für Phılosophıe und Theologıe* 34 (1987) 339-359, T J van Bavel, *«Fruıtıo delectatıo* and *voluptas* ın Augustıne» *August* 38 (1993) 499-510 Con relacıon a San Jeronımo, ver J Oppel, «Saınt Jerome and the Hıstory of Sex» *Vıator* 24 (1993) 1 22

[59] San Agustin, *Contra Faustum* 22,29 PL 42,419

[60] Origenes, *Comment In Matthaeum* 17,35 PG 13,1595

[61] M F Manzanedo, «El deseo y la aversıon segun Santo Tomas» *Studıum* 27 (Madrıd 1987) 189-233

la potencia al acto, propia de todo lo existente, genera la delectación en el logro, si es que el que aspira, es consciente y volente [62]. Es más, no hay goce verdadero más que en la consecución de un bien [63] Se podría decir que, de alguna manera, la bondad del placer es la causa de la bondad de la actuación misma de la persona [64]

En la filosofía tomista no sería fácil hacer una distinción dualista entre placer del alma y placeres del cuerpo. todos ellos se orientan a la misma realidad [65] A pesar de esta calificación antropológica positiva, el placer no parece tener para él una entidad moral propia, sino tan sólo adjetival, como ya sugería Aristóteles Así lo formula Santo Tomás «Se reduce a lo mismo el deseo del bien y el deseo del placer, que es el descanso del apetito en el bien» En consecuencia «la delectación es apetecible por otra cosa, a saber, por el bien, que es el objeto de la delectación y, por lo mismo, principio suyo, que le da forma Por consiguiente la delectación es apetecible por ser el reposo en el bien deseado» [66]

En cierto modo, podría afirmarse que el placer se da en el mismo Dios, no en cuanto trasmutación corporal, como es claro, sino en cuanto movimiento intelectual [67]. Nunca ha llegado tan alto la valoración ética del placer.

b) *Sentido del placer sexual*

Más importante aún es considerar el significado específico del placer sexual Santo Tomás no lo condena, ni puede condenarlo, evi-

[62] STh 1-2, 27, 3 Por ironico que parezca, la «nueva» comprension de la sexualidad, del cuerpo y del placer no es mas que un retorno a la filosofía de Santo Tomas D WESTLEY, «Sexuality», en NDCS, 878

[63] STh 1-2, 2, 6

[64] STh 1 2, 34, 4 Poco antes habia escrito «Habitus virtutis idem est qui inclinat ad diligendum, et ad desiderandum bonum dilectum et ad gaudendum de eo» STh 28, 4

[65] STh 1-2, 31, 3 «Delectationes [ ] quaedam sunt corporales, quaedam animales quod in idem redit» Poco antes, hablando tambien de la concupiscencia, dice que hay un doble tipo de delectacion «Una quae est in bono intelligibili, quod est bonum rationis, alia, quae est in bono secundum sensum Prima quidem delectatio videtur esse animae tantum Secunda autem est animae et corporis, quia sensus est virtus in animo corporeo Unde et bonum secundum sensum est bonum totius con juncti» STh 1-2, 30, 1

[66] STh 1-2, 2, 6 ad 1 Ver tambien STh 1-2, 31-34 Cf A PLE, «El placer segun Aristoteles, Santo Tomas y Freud», en *Vida afectiva y castidad* (Barcelona 1966) 11-169

[67] STh 1-2, 31, 4 ad 2m Para Santo Tomas, el placer no puede ser la regla de la bondad o malicia moral «pues el alimento es deleitable en comun lo mismo al apetito sensitivo del bueno que del malo, con la diferencia, empero, de que la voluntad de los buenos se deleita en el conforme a la razon, de la que no se cuida la de los malos» STh 1-2, 34, 4

dentemente Es más, lo considera como algo bueno, en cuanto puesto en el ser y en el actuar humanos por la misma naturaleza, siempre que se disfrute según el orden y la medida que corresponde al bien general de la persona y de sus fines [68]

Dando un paso más, afirma que la insensibilidad por renuncia expresa y voluntaria al placer venéreo, no sólo no es el ideal de la perfección y de la doctrina cristiana, como algunos piensan, sino que puede ser una deficiencia y un vicio [69] Es tan sólo el pecado el elemento que introduce la desarmonía en la visión y experiencia del placer sexual Hasta llega a afirmar que el deleite que acompaña a la entrega sexual hubiera sido mucho mayor en el paraíso Allí el espíritu se hubiera mantenido más abierto para su disfrute, puesto que la naturaleza era mucho más fina y era mayor la capacidad sensorial del cuerpo humano [70]

Sin embargo, el Doctor Angélico parece hacerse eco de una continua reserva, que a lo largo de los siglos se ha manifestado contra los que voluntariamente deciden renunciar a algunas formas del placer sexual Abstenerse de él, opina, no significa una actitud equivocada, en la medida en que tal abstinencia signifique un maduro ejercicio de discernimiento ante los valores que están en juego

> «La rectitud de la razon exige que se usen los bienes externos en la medida requerida por el cuerpo, y lo mismo digase de los otros bienes Por eso si uno se abstiene de poseer ciertas cosas, que sin embargo sería bueno poseer, para cuidar de la salud del cuerpo o la contemplacion de la verdad, esto no seria pecaminoso, sino conforme a la recta razon Asi tambien es conforme a la recta razon que nos abstengamos de los placeres del cuerpo para atender más libremente a la contemplacion de Dios, segun las palabras del apostol [ ] Por eso la virginidad no es algo pecaminoso, sino loable» (STh 2-2, 152, a 2)

Todavia parece más interesante la observacion de Santo Tomás sobre la intensidad de los placeres con relación al criterio valorativo de los mismos. No es el criterio cuantitativo el que determina su calidad ética, como afirma el Santo al preguntarse precisamente si puede existir algún acto venéreo sin pecado

> «El medio virtuoso no se mide por la cantidad, sino por la recta razon, que señala tambien en el acto venereo que es lo conveniente a la virtud A la virtud no corresponde propiamente la magnitud del placer del sentido, cosa que puede variar con la disposicion del sujeto, sino

[68] STh 2-2, 153 2 «Sicut usus ciborum potest esse absque peccato, si fiat debito modo et ordine, secundum quod competit saluti corporis ita etiam et usus venereorum potest esse absque omni peccato, si fiat debito modo et ordine, secundum quod est conveniens ad finem generationis humanae»

[69] STh 2-2, 142, 1, 152, 2 ad 2m , 153, 3 ad 3m

[70] STh 1, 98, 2 ad 3, cf J PIEPER, *Las virtudes fundamentales* o c , 237

el apetito interior que se liga a tal placer. Ni siquiera el hecho de la incompatibilidad de este acto venéreo con la reflexión intelectual arguye la existencia de pecado si esta interrupción del acto racional se hace conforme a la misma razón. De lo contrario, sería mayor pecado el irse a dormir» (STh 2-2, 153, 2 ad 2m.) [71].

Desde su panteísmo espiritualista, B. Spinoza identifica el placer con la decisión del hombre de vivir con el espíritu y desligarse de lo carnal. El placer y el dolor se convierten en síntomas del ascenso o descenso del hombre en el proceso de la búsqueda de la felicidad. «El goce es el paso del hombre de una menor a una mayor perfección; la pena es el paso del hombre de una mayor a una menor perfección». Para él el placer no es el fin de la vida, aunque acompaña inevitablemente a la actividad productiva del hombre [72].

Es curioso ver cómo D. Hume trata de aplicar a la pasión amorosa los principios que constituyen la base de su análisis del comportamiento ético. Es interesante, en efecto, ver cómo vincula la pasión amorosa con la consideración de la belleza de la persona amada, que informa así y eleva, de una forma o de otra, todo tipo de placer y toda pasión amorosa. Considera él que «en su estado más natural, esta pasión se deriva de la conjunción de tres diferentes impresiones o pasiones, a saber: la sensación placentera originada por la belleza, el apetito carnal en pro de la generación, y un generoso afecto o benevolencia». Tras analizar la diferente influencia que cada uno de esos elementos ejerce, concluye el filósofo que existe una conexión tal entre el sentimiento de belleza, el apetito carnal y el afecto, que los hace en cierto modo inseparables. Poco importa cuál es el primero en hacer su aparición, porque cada uno de ellos estará acompañado de las afecciones relacionadas:

> «Pero el tipo de amor más común es el que se origina primero por la belleza y se difunde luego en el cariño y el apetito carnal. El cariño o aprecio, y el apetito de generación son cosas demasiado alejadas para estar fácilmente unidas entre sí. El uno es quizá la pasión más refinada del alma; el otro, la más grosera y vulgar. El amor por la belleza está situado en su justo medio entre las dos pasiones, y participa a la vez de la naturaleza de ambas. A esto se debe que sea tan singularmente apto para producir las otras dos» [73].

Se podría decir que tal visión integradora se sitúa plenamente en la línea personalista contemporánea, que ha sido descrita más arriba.

[71] Cf. M. C. Jacobelli, *Il risus paschalis e il fondamento teologico del piacere sessuale* (Brescia 1990) 122-130, que meritoriamente recuerda este pensamiento de Santo Tomás, aunque apela a una analogía excesivamente antropomórfica.

[72] Cf. B. Spinoza, *Ética*, III.

[73] D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, II (Barcelona 1984) 590s.

Las pasiones se consideran ahí en un plano no aséptico, pero sí premoral. En sí mismas no son buenas ni malas. Son fuerzas necesarias para el mismo desarrollo de la vida humana. En el lenguaje de Hume, pueden ser calificadas como refinadas o groseras. Aunque no se diga expresamente, tal calificación, de tono innegablemente dualista, parece depender de su vinculación al mundo del espíritu o al mundo de la materia. Hoy se podría aludir más expresamente a la medida en que esas pasiones contribuyen a la realización específica de la persona. Para Hume, es la orientación estética la que marcaría precisamente la calificación ética de las pasiones y, en consecuencia, de los placeres en el diálogo de la relación interpersonal.

De todas formas, un estudio más amplio sobre la relación entre la sexualidad y el placer en la vida matrimonial, que aquí resulta imposible, nos ayudaría a comprender la dialéctica entre la represión y la espontaneidad, con que esas realidades han sido vividas y pensadas durante la época moderna [74].

c) *El derecho al placer*

Es así como, ya llegados a la época contemporánea, un estudioso y humanista como E. Fromm ha podido evocar y subrayar algunos de los puntos comunes que vinculan su pensamiento con el de los clásicos:

> «Los conceptos de Platón, Aristóteles, Spinoza y Spencer tienen en común las siguientes ideas: 1) que la experiencia subjetiva del placer en sí misma no es un criterio suficiente de *valor;* 2) que la felicidad va unida a la virtud; 3) que puede hallarse un criterio objetivo para la valoración del placer. Platón se refirió al "hombre nuevo" como el criterio de placer verdadero; Aristóteles a la "función del hombre"; Spinoza, como Aristóteles, a la realización de la naturaleza del hombre por el uso de sus poderes; Spencer a la evolución biológica y social del hombre» [75].

En estos últimos tiempos, el tema del placer parece utilizado tanto desde una visión reduccionista como desde una visión integradora. En el primer caso, los presupuestos de una filosofía que pretende sobrepasar la racionalidad de la modernidad subrayan el puesto del placer como norma exclusiva del comportamiento humano, en una especie de nuevo etologismo. En el segundo caso, el placer sería

[74] L. Vereecke, «Mariage et plaisir sexuel chez les théologiens de l'époque moderne (1300-1789)»: *StMor* 18 (1980) 245-266; Ph. Lecrivain, «La montée du rigorisme aux 17 et 18 siècles»: *Christus* 34 (1987) 183-190.

[75] E. Fromm, *Ética y psicoanálisis* (México 1966) 179s.

considerado en el marco de la maduración integral de la persona y en el esquema de la comunión interpersonal. Un psicoanalista tan célebre como Ernst Jones, amigo y biógrafo de Freud, enumera entre los tres criterios de la «normalidad psíquica» la adaptación a la realidad, la eficiencia —es decir, la capacidad de actuar de manera eficaz sobre lo real— y, por fin, la capacidad de sentir el placer y la aptitud para manejar situaciones que hagan posible tal placer [76].

La cultura contemporánea reivindica de todas formas el derecho al placer como un valor autónomo de toda norma. Y, con todo, también la filosofía contemporánea considera los placeres, incluso los referidos a las necesidades biológicas, en su real situación de conflicto entre sí y con relación a los intereses espirituales del ser humano. De este modo, se puede decir que los intereses placenteros han de estar en consonancia con la totalidad de las metas de la persona y, por encima del interés propio, con el bienestar de los demás, de acuerdo con las exigencias de la justicia y de la moralidad. «El placer no es el fin de la vida, pues no es el objeto de nuestra apetencia, sino su necesaria asociación, cuando ésta alcanza su satisfacción plena» [77].

5. ETICIDAD DEL PLACER

a) *Diferenciación tipológica*

Se acaba de aludir a E. Fromm. En su obra recién citada se encuentra una interesante distinción entre satisfacción y placer irracional, goce y felicidad, gratificación y placer. Cada uno de esos tipos significa una referencia diferente a la globalidad de la existencia personal. El primero —comer para calmar el hambre— brota del apagamiento de carencias y necesidades físicas, mientras que el segundo —la venganza contra un enemigo— denota graves fallas personales. El tercero y el cuarto, que se distinguen tan sólo como el acto de la actitud —ayuda al prójimo—, significan la apertura de la persona en la generosidad de la autodonación interpersonal. El quinto y el sexto se refieren al descanso tras la compleción de una obra o bien a la contemplación de un objeto armonioso, por su belleza, su bondad o su verdad.

Dando un paso más, el autor no se limita a describir la fenomenología de tales experiencias placenteras, sino que se atreve a fijar sobre ellas una etiqueta para calificarlas desde el punto de vista ético:

[76] Citado por D. WIDLOCHER, «L'économie du plaisir: Lieux du corps»: *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 3 (1977) 161.
[77] O. HOFFE, «Placer», en *Diccionario de Ética* (Barcelona 1994) 216.

«La satisfacción, siendo el alivio de una tensión fisiológicamente condicionada, no es ni buena ni mala, desde el punto de vista de la valoración ética, es neutral, como lo son la gratificación y el placer. El placer irracional y la felicidad (goce) son experiencias de significado ético. El placer irracional es señal de avidez; indica el fracaso en la resolución del problema de la existencia humana. La felicidad (goce) es, por el contrario, la prueba parcial o total del éxito obtenido en el "arte de vivir". La felicidad es el mayor triunfo del hombre; es la respuesta de su personalidad total a una orientación productiva hacia uno mismo y hacia el mundo exterior» [78].

Así pues, los placeres que responden a las orientaciones reseñadas bajo los apartados primero, quinto y sexto, son calificados como neutros moralmente. Los apartados tercero y cuarto —es decir, el goce y la felicidad— evidencian su bondad moral al referirse a experiencias de entrega y alteridad. En cambio, el placer irracional, eventualmente experimentado en la manifestación del propio egoísmo y en la venganza, no hace más que denotar la misma pobreza del ser personal y, en consecuencia, ha de ser calificado como objetivamente malo.

Como se puede imaginar, la experiencia del placer en la vivencia de la sexualidad puede insertarse en todas las diferentes divisiones de tal esquema tipológico. Lo que aquí resulta interesante subrayar es que, en éste como en todos los demás casos, el placer encuentra su justificación moral precisamente en la realización de la persona que, como se viene indicando, se logra precisamente en su apertura y donación al otro. Es decir, en el amor.

En esta misma clave, sería interesante una reflexión sobre la relación existente entre el placer y la alegría. El mismo tratamiento ofrecido por E. Fromm nos sugiere ya que algunos momentos de placer producen una satisfacción más o menos pasajera, pero no llegan a constituir una fuente de alegría para la persona. La consecución de la alegría se sitúa evidentemente en la donación y entrega de la misma —a veces dolorosa y nada «placentera»—, más que en una pura satisfacción estimúlica.

b) *Valoración moral*

Pero es preciso volver con un poco más de calma sobre el tema de la moralidad del placer sexual. Ya Aristóteles se planteaba la cuestión del placer, dando testimonio de que en su tiempo las opiniones estaban bastante divididas:

[78] E. FROMM, *Ética y psicoanálisis,* o.c., 180.

«Entre las diversas opiniones emitidas en esta materia, hay una que sostiene que el placer no puede ser jamás un bien, ni en sí, ni tampoco indirectamente, y que el bien y el placer de ninguna manera son una misma cosa. Otros piensan, por el contrario, que hay algunos placeres que pueden ser bienes, pero que los más de ellos son malos. En fin, una tercera teoría sostiene que, aun cuando todos los placeres sean bienes, el placer, sin embargo, no puede ser jamás el bien supremo» [79].

A lo largo de la historia el placer sexual ha resultado con frecuencia sospechoso. En la misma comprensión y definición del ser humano ocupaba el puesto específico la afirmación de su racionalidad, cuya defensa se convertía así en el deber ético por excelencia. Ahora bien, la experiencia del placer sexual parecía perturbar peligrosamente la misma capacidad de raciocinio y de decisión. De ahí a considerar el placer sexual como contrario a la dignidad de la persona no había ya más que un paso.

Pero más sospechosa ha sido la apelación al placer para justificar cualquier tipo de comportamiento sexual. Ya Inocencio XI (1679) había condenado la tesis según la cual sería lícito mantener una relación matrimonial moralmente legítima, cuyo motivo exclusivo fuese la satisfacción (DH 2109). Ante la extrañeza que a primera vista pudiera producir tal condena, es preciso recordar el perenne riesgo de objetivación reduccionista de la persona, que puede darse incluso en el seno de una relación por otra parte legítima.

En ese contexto, Juan Pablo II, siguiendo la línea de Mt 5,27, donde Jesús habla de la mirada concupiscente y del adulterio del corazón, no introducía una doctrina nueva al afirmar que también en el seno del matrimonio puede darse una relación «adulterina» cuando uno de los cónyuges *sólo* ve en el otro el medio para satisfacer de modo reductivo su concupiscencia [80]. Sin duda, el elemento decisivo es el adverbio «sólo», como bien ha señalado A. Laun [81].

De todas formas, hoy la Iglesia Católica reconoce abiertamente los valores positivos de la relación sexual, precisamente por su carácter humano y humanizador, que «supera admirablemente lo que de esto existe en los grados inferiores de vida» (GS 31c).

En el *Catecismo de la Iglesia Católica* se encuentran tan sólo dos breves alusiones a este tema: una más general y la otra más específica, referida a la sexualidad como fuente de alegría y de agrado:

— «Las pasiones son numerosas. La más fundamental es el amor que la atracción del bien despierta. El amor causa el deseo del bien

[79] ARISTÓTELES, *Moral a Nicómaco,* VII, 9: o.c., 247.

[80] JUAN PABLO II, «Alocución del 8-5-1980», en *Enseñanzas al pueblo de Dios. 1980 enero-junio (I-a)* (Ciudad del Vaticano-Madrid 1982) 190.

[81] A. LAUN, «Placer», en NDMC, 458.

ausente y la esperanza de obtenerlo. Este movimiento culmina en el placer y el gozo del bien poseído...» (1765).

— «El Creador... estableció que en esta función (de generación) los esposos experimentasen un placer y una satisfacción del cuerpo y del espíritu. Por tanto, los esposos no hacen nada malo procurando este placer y gozando de él. Aceptan lo que el Creador les ha destinado. Sin embargo, los esposos deben saber mantenerse en los límites de una justa moderación» [82].

En la *Carta a las Familias,* publicada con motivo del Año Internacional de la Familia (1994), Juan Pablo II afirma rotundamente que «La persona jamás ha de ser considerada un medio para alcanzar un fin: jamás, sobre todo, un medio de placer. La persona es y debe ser sólo el fin de todo acto. Solamente entonces la acción corresponde a la dignidad de la persona» (CF 12).

Un poco más adelante, y como ya es habitual en la doctrina del Magisterio reciente de la Iglesia, el mismo documento apela a la verdad ontológica del ser humano y de sus relaciones interpersonales. De esa concepción viene a concluir que el llamado «sexo seguro», precisamente «por ser reductivo de las dimensiones de la persona y romper su íntima verdad», es en realidad, y a la luz de las exigencias globales de la persona, radicalmente *no seguro,* e incluso gravemente «peligroso», en cuanto que la persona se encuentra ahí en un alto riesgo para su realización. En esos casos, el amor no es hermoso y queda reducido sólo a satisfacción de la concupiscencia (cf. 1 Jn 2,16), o a un recíproco «uso» del hombre y de la mujer, haciendo de las personas *esclavas de sus debilidades.* (CF 13).

En el marco de estas consideraciones, una obra recientemente reeditada, como la de M. Legrain, trata de establecer unas pistas para la valoración ética del placer, que tampoco están lejos de las reflexiones formuladas por la antropología contemporánea:

> «Cierto que el placer sexual redobla la atención que concedemos a nuestro cuerpo y sus sensaciones, especialmente cuando se trata de un placer no compartido, o por ser provocado en solitario, o por ser tomado de otro al que se utiliza como objeto erógeno; pero entonces nos aboca al enclaustramiento y el repliegue narcisista. La vocación del placer, a la inversa, es la de ser compartido *(partage),* apertura al otro, asombro *(émerveillement)* recíproco en la comunión; se opera entonces una descentración que hace emigrar fuera del propio egoísmo y soñar ya en el otro. Ése es el ideal, que no se realiza jamás automáticamente. En la práctica, el placer se sabe frágil, siempre balanceado entre lo captativo y lo oblativo, dudando entre el monólogo y el diálogo, corriendo el riesgo de ser acaparado por su propio funcionamiento. Es ciertamente esta amenaza real de bloqueo del placer sobre

[82] CEC 2362, donde se remite al discurso de Pío XII del 29-10-1951.

sı mısmo lo que lo ha vuelto sospechoso y lo ha hecho confundır con un hedonısmo sıstematıco Pero hay ahı una acusacıon ınjusta, que olvıda la sabıa apreciacıon de Tomas de Aquıno, que calıfica el placer como un epıfenomeno que saca toda su calıdad etıca de la accıon humana que acompaña»[83]

El placer sexual puede ser, en consecuencıa, humanızante o degradante Habra que preguntarse sıempre sı es palabra de apertura o de clausura, de crıspacıon o de comunıon El placer no ha de ser consıderado cuantıtatıvamente sıno cualıtatıvamente, en la clave del sıgno y el lenguaje El placer humano es ınseparable del amor y del compromıso oblatıvo

«La mera satısfaccıon del ımpulso sexual produce placer, las relacıones erotıcas del enamoramıento causan alegrıa, el verdadero amor depara al hombre la dıcha En esta escala de resultados se revela una crecıente ıntencıonalıdad El placer es, sımplemente, un estado afectıvo, la alegrıa ımplıca ya algo ıntencıonal, se dırıge hacıa algo La dıcha se endereza en una dıreccıon determınada la propıa realızación La dıcha adquıere de este modo un caracter de realızacıon *(beatıtudo ıpsa vırtus* dıce Spınoza)»[84]

En una notable coıncıdencıa con el pensamıento de los modernos psıcologos y humanıstas se sıtua la vısıon crıstıana del placer, que, huyendo de toda sımplıficacıon, apela a las actıvıdades a las que acompaña

«La dıreccıon del pensamıento crıstıano sobre el placer es profundamente antı-hedonısta Pero oponerse al hedonısmo no es oponerse al placer, porque el hedonısmo dıce que solo el placer es bueno al fin, y esta es una teorıa falsa De ahı no se sıgue que el placer no sea fundamentalmente una cosa buena De esta forma, la evaluacıon crıstıana del placer no es un rechazo de su bondad, sıno una comprensıon crıtıca y realısta de su compleja realıdad y de su complejıdad motıvacıonal»[85]

6 EL CUERPO Y EL PLACER COMO TAREA ETICA

La responsabılıdad ante la sexualıdad ha de comenzar, en consecuencıa, por la artıculacıon de una teologıa de la corporeıdad y el redescubrımıento de la responsabılıdad ante la corporeıdad humana[86]

[83] M LEGRAIN *Le corps humaın* o c 120 es ınteresante toda la seccıon «Desır et plaısır» 115 128

[84] V E FRANKL *Psıcoanalısıs y Exıstencıalısmo* (Mexıco 1982) 207

[85] LAWLER BOYLE MAY *Catholıc Sexual Ethıcs* (Huntıngton IN 1985) 76 Vease tambıen sobre este tema el lıbro preparado por el equıpo multıdıscıplınar del Centro Teologıco Meylan (Grenoble), *Le plaısır* o c

[86] A HORTELANO, «Valoracıon etıca del cuerpo» *RCatInt* 2 (1980) 553 560,

Para ello, la educacion de la sexualidad ha de comenzar por superar tanto el miedo como la tentacion del reduccionismo En ese sentido, la filosofía contemporanea puede ofrecer un inestimable apoyo a la etica cristiana Recuerdese, por ejemplo, la reflexion de M Merleau-Ponty

> «El cuerpo expresa la existencia total, no porque sea su acompañamiento exterior, sino porque esta se realiza en el Este sentido encarnado es el fenomeno central del que cuerpo y espiritu signo y significacion son unos momentos abstractos [ ] Cuando se dice que la sexualidad posee una significacion existencial o que expresa la existencia, no hay que entenderlo como si el drama sexual no fuera, en ultimo analisis, *mas que* una manifestacion o un sintoma de un drama existencial La misma razon que impide "reducir" la existencia al cuerpo o a la sexualidad, impide tambien "reducir" la sexualidad a la existencia [ ] Hay que reconocer, sin duda alguna, que el pudor, el deseo, el amor en general, tienen una significacion metafísica, esto es, son incomprensibles si se trata al hombre como un "haz de instintos", y que conciernen al hombre como consciencia y como libertad» [87]

En consecuencia, es necesario afirmar la urgencia de revisar en el ambito de la teologia y tambien en el de la pastoral la valoracion teorica del cuerpo sexuado Junto a tal valoracion, habra de correr pareja la educacion de la conciencia con relacion al aprecio o desprecio del mismo cuerpo que se vive y se transparenta en la actuacion practica de la virtud de la castidad

a) *Valoracion del cuerpo*

La doctrina cristiana, en efecto, se ha visto obligada con frecuencia a combatir la continua recurrencia de las desconfianzas maniqueas frente al cuerpo humano Tambien el Magisterio reciente de la Iglesia ha vuelto a subrayar de forma positiva su grandeza y sacralidad

F D AGOSTINO «Riflessioni sui diritti della corporeita» *RTMor* 13 (1981) 201-212 A MARTINEZ ALBIACH «Teologia del cuerpo» *Burg* 23 (1982) 263 297 ID «Triptico para la teologia del cuerpo» *Burg* 24 (1983) 555 587 V MELCHIORE «Corpo e persona» *Comunicazioni Sociali* 3 (1982/3 4) 4 31 S SPINSANTI «Verso una teologia sistematica del corpo» *MedMor* 33 (1983) 5 11 G TORTOLONE «Nuove frontiere della corporeita» *RTMor* 17/16 (1985) 19 45 B BENNASSAR «Culto al cuerpo entre el tabu la banalizacion y la idolatria» *BibFe* 14 (1988) 375-398 D TETTAMANZI «La corporeita umana Dimensioni antropologiche e teologiche» *MedMor* 39 (1989) 677 700 asi como los numeros monograficos *Destin du corps histoire de salut* en *LuV* 166 (1984) 2 94 *Le corps et son langage* en *Med Homme* 151 (1984)

[87] M MERLEAU PONTY *Fenomenologia de la percepcion* o c 183

Es preciso insistir en la importancia que la encíclica *Veritatis splendor,* evocando la doctrina ya expuesta en la exhortación *Familiaris consortio,* atribuye a la valoración o devaluación del cuerpo humano como signo del desprecio o aprecio de la verdad última del ser humano:

> «En realidad, sólo con referencia a la persona humana en su "totalidad unificada", es decir, "alma que se expresa en el cuerpo informado por un espíritu inmortal", se puede entender el significado específicamente humano del cuerpo. En efecto, las inclinaciones naturales tienen una importancia moral sólo cuando se refieren a la persona humana y a su realización auténtica, la cual se verifica siempre y solamente en la naturaleza humana. La Iglesia, al rechazar las manipulaciones de la corporeidad que alteran su significado humano, sirve al hombre y le indica el camino del amor verdadero, único medio para poder encontrar al verdadero Dios» (VS 50).

Evidentemente, estas palabras son también aplicables a la responsabilidad ética ante la vida y la muerte, la salud y la enfermedad. Sin embargo, por lo que se refiere explícitamente al objeto de nuestro estudio, hay que afirmar que la sexualidad no es un elemento entre muchos y, mucho menos, una vivencia que afecte tan sólo al «ser cuerpo» del hombre. No se puede ocultar o ignorar que *el alma,* como apertura fundamental y dialógica a Dios, confiere al ser humano *entero* su carácter *sexualmente* diferenciado, sea cual fuera la forma en que se somatiza [88].

b) *Educar la vivencia corporal*

Vivir la *castidad* significa, al menos en primer lugar, educar la vivencia corporal de modo que, en el cuerpo y por su mediación, la naturaleza entera sea alabanza y lenguaje; los hombres vivan el encuentro interpersonal, la «proximidad» y el amor; y la sexualidad sea vivida como servicio responsable al amor y a la vida.

Es necesario que la persona trate de educarse y, llegado el caso, de educar a otros para el asombro agradecido ante la maravilla del cuerpo humano [89], para el encuentro positivo que por él se le posibi-

[88] R. Schulte, *Cuerpo y alma* (Madrid 1985) 58, quien añade: «La actualización de la sexualidad debe considerarse, pues, como un momento de la actualización del ser humano entero, siendo ésta la que marca a aquélla la vía y la pauta, y no al revés. Esto explica que, interpretada como función necesaria, la actualización de la sexualidad humana resulte siempre ambigua. Se halla inserta en la libertad de la persona...».

[89] *Documento de Puebla,* 213.

lita y facilita a las personas y para aprender a evitar la instrumentalización reductiva del cuerpo propio y el de los otros [90].

Para concluir, es preciso afirmar que la ética cristiana trata de confesar y tutelar especialmente el valor del cuerpo en cuanto creado por Dios, santificado por la humanidad redentora de Jesucristo y llamado a vivir en el Espíritu la dinámica del que cree, espera y ama al Dios de la vida, en la confianza, la itinerancia y la fraternidad con sus hermanas y hermanos.

Finalmente, la vivencia adecuada de la corporeidad humana, ha de convertirse en testimonio y profecía en el mundo de hoy. A través de su aparente culto a lo corporal, la cultura contemporánea evidencia una pavorosa hostilidad al cuerpo.

Tal depreciación se puede observar tanto si lo utiliza como instrumento con vistas a un rendimiento inmediato, cuanto si lo esclaviza en un trabajo degradante. La observación de la devaluación de la corporeidad puede ampliarse a la consideración de la peligrosidad en el deporte o de la comercialización del placer sexual o la utilización del cuerpo humano con fines publicitarios. Es preciso denunciar el reduccionismo de la cultura dominante que pretende traducir *corporeidad* por *sexualidad,* y ésta por *genitalidad* [91]. Una ética coherente de la corporeidad no puede ignorar esos campos en los que ha de hacerse presente el evangelio del cuerpo redimido.

La moral cristiana no puede ignorar el inmediatismo de la cultura actual, que educa a las personas para «consumir» experiencias de placer. Privadas de una referencia al compromiso del amor, tales experiencias dejan de ser significativas cualitativamente y tienden a ser reiteradas en una escalada cuantitativa que genera adicción y dependencia. Al carecer de horizonte trascendente —escatológico—, la cultura moderna pretende erigir como un absoluto el principio del hedonismo puntual e instantáneo. Aislado del amor, el placer nunca puede llenar el hambre de infinito que anida en el corazón humano. Si el placer no puede ser rechazado *a priori,* ha de ser vivido como una modesta introducción al encuentro interpersonal, única dimensión que puede acercar al ser humano al misterio de su plenitud [92].

Por otra parte, el placer no puede ser el primer analogado en la jerarquía de los valores. Si el ejercicio de la sexualidad va ligado al placer, éste habrá de ser «celebrado» en gratuidad y gratitud. Y cabrá siempre preguntarse si no habrá que renunciar a un determinado pla-

[90] Ibid., 834.

[91] J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios,* o.c., 138; A. Wolkinger, «Cuerpo», en NDMC, 106. Véase el número monográfico dedicado a *Corporeità e sessualità,* en *Credere Oggi* 8 (1988) n.48.

[92] W. Romo, «Las relaciones prematrimoniales, un desafío teológico-pastoral permanente y renovado»: *Teología y Vida* 31 (1990) 289, 299.

cer sexual en aras de un valor superior, como la entrega a una vocación de amor o el ejercicio paciente del respeto a la persona La pregunta cabe, evidentemente, en el marco de una consideración del celibato, pero también en el ejercicio de la sexualidad conyugal

Es necesaria, por tanto, una educación orientada a una verdadera integración del cuerpo y del placer humanos, en el camino para el encuentro, la alegria y la libertad [93] Y, aun sabiendo que el ser humano vive en la experiencia de la caída y de la redención, será necesario aprender a superar temores y falsas culpabilidades ante la experiencia corporal y, al mismo tiempo, a integrar el sentido del pudor

Lo menos que se puede deducir de estas reflexiones es una valoración positiva del placer en general como experiencia humana Lo cual significa superar tanto la condena como los ingenuos optimismos al uso La calificación ética del placer depende de la actividad a la que acompaña y, más en concreto, de la significación amorosa y oblativa que encarna en cada situación personal e interpersonal

[93] *Documento de Puebla* 321 329

CAPITULO VI

RESPONSABILIDAD DEL AMOR Y DE LA VIDA

BIBLIOGRAFÍA

ARELLANO, T , *Del amor* (Madrıd 1987), DUBARLE, A , *Amor y fecundıdad en la Bıblıa,* o c , FROMM, E , *El arte de amar* (Madrıd 1977), GIL HELLIN, F , *El matrımonıo y la vıda conyugal* (Valencıa 1995), GORBY, I , *Amour et Marıage* (Parıs 1981), GUITTON, J , *L'amour humaın* (París 1948), HORTELANO, A , *Problemas actuales de Moral,* o c , II, 307-477, LACROIX, X , *Le corps de chaır* , o c , LAIN ENTRALGO, P , *Creer, esperar amar* (Barcelona 1993) 200-236, LOPEZ QUINTAS, A , *El amor humano Su sentıdo y su alcance* (Madrıd 1991), NYGREN, A , *Eros y Agape,* o c , ORTEGA Y GASSET, J , *Estudıos sobre el amor* (Madrıd 1966), PHILIPPE, M D , *De l'amour* (Parıs 1993), PIKAZA, X , *Palabra de amor* (Salamanca 1983), SPICQ, C , *Agape en el Nuevo Testamento* (Madrıd 1977), SPINSANTI, S (ed), *Nascere, amare, morıre* (Turın 1989), WOJTYLA, K , *Amor y responsabılıdad,* o c , 73-154

Unas palabras de San Agustín en el lıbro de las *Confesıones* nos recuerdan que el amor no sólo puede ınvadır el horızonte vıtal de la persona, sıno que se convıerte en el motıvo fundamental de todas sus búsquedas

> «Llegue a Cartago, y por doquıer ardıa en torno a mí un hervıdero de amores ımpuros Todavıa no amaba, pero amaba el amar y con secreta ındıgencıa me odıaba a mı mısmo por verme menos ındıgente Buscaba qué amar buscando el amor » *(Conf* I,1)

Evocando el esquema clásıco de las causas, se podría decır que en el capítulo anterıor hemos estudıado los dos aspectos que componen la causa materıal de la sexualıdad humana, mıentras que ahora nos aprestamos a estudıar otros dos componentes que ıntegran la causa formal La responsabılıdad humana con relacıón a la sexualıdad no se agota en la atencıón al cuerpo, por respetuosa que sea, nı en la prudencıa aplıcada a la búsqueda del placer La sexualıdad humana es, se quıera o no, un lenguaje prıvılegıado del encuentro ınterpersonal y el lugar donde surge la vıda humana

En la sexualıdad, en efecto, se dan cıta la vocacıón unıtıva y la vocacıón procreatıva de las personas Una y otra constıtuyen valores precıosos e ınesquıvables. La orıentacıón étıca sobre esta vıvencıa humana se reduce, en la práctıca, a la correcta actuacıón en esas dos

vocaciones, o mejor, en los dos aspectos inseparables de esa misma vocacion

1 LLAMADOS AL AMOR

El amor es la cumbre y la cima de la vocación humana al ser y al ser-así [1] Esta profunda convicción que brota de la genuina experiencia de lo humano, no ha sido contradicha por la revelación [2] También cuando es vista a través de la fe, la humana peripecia se descubre enraizada esencialmente en el amor y dirigida al amor que, ahora sí, se percibe en el mundo inabarcable de la trascendencia

> «En cuanto espíritu encarnado, es decir, alma que se expresa en el cuerpo informado por un espíritu inmortal, el hombre esta llamado al amor en esta su totalidad unificada El amor abarca tambien el cuerpo y el cuerpo se hace partícipe del amor espiritual» (FC 11)

No es fácil hablar del amor Ya Cicerón afirmaba que «amar es tener dilección de aquel que amas, sin buscar en ello ninguna utilidad, la cual, sin embargo, brota de la misma amistad cuando menos tu la persigues» [3]

Pero la primera gran tentación cuando se habla del amor es la de *sublimarlo* hasta las nubes Y eso resulta peligroso Porque, al no poder aspirar a conseguirlo, se puede renunciar a construirlo El desencanto ante un amor demasiado difícil, demasiado lejano, puede desembocar en la evasión La verdad es que el amor es exigente Es el gran interrogador, ante el que uno puede sentir un secreto e invencible terror Presentar el amor como un sentimiento coronado de laureles heroicos es también una tentacion para la persona que ha de vivirlo en la cotidianidad del trabajo y del hogar El amor, como la libertad, cristaliza en cosas pequeñas, imperceptibles casi

La otra tentación consiste en *trivializar* las cosas del amor, como si éste fuera un sentimiento sin importancia, fácilmente conseguible y fácilmente desechable

Superadas esas tentaciones, la actitud más auténtica ante el amor habría de ser el *asombro* A las personas de hoy nos falta la capaci-

[1] M NEDONCELLE, *Vers une philosophie de l amour* (Paris 1957), I SINGER, *The Nature of Love* 3 vols (Chicago-Londres [2]1984), M F MANZANEDO, «Propiedades y efectos del amor» *Studium* 25 (Madrid 1985) 7-18, ID , «El amor y sus causas», en *l c* 41-69, S VERGES, *Comunicacion y realizacion de la persona* (Bilbao 1987) 297-310 «El amor personal su fisonomia interna»

[2] Vease el numero monografico de *BibFe* 11/33 (1985), asi como el de *Lateranum* 51/1 (1985)

[3] CICERON, *De amicitia* 27

dad para la respetuosa admıracıon de ese mılagro que es sıempre el amor Porque el amor, como todos los mılagros que cada día acontecen ante nosotros, constıtuye la revelacıón más honda —la mas fascınadora y la mas sımple, por tanto— del sentıdo de la vıda Y ese sentıdo sólo puede ser percıbıdo por unos ojos capaces de abrırse en gratuıdad ante el mısterıo

a) *Una experıencıa de encuentro*

Ya los antıguos dıstınguían entre «eros» y «filía» La fe crıstıana subrayarıa el contenıdo gratuıto del «agape» [4] Con otras palabras lo dıría San Isıdoro «Todo tıpo de amor carnal no es amor verdadero *(dılectıo),* sıno que suele llamársele con más propıedad "amorıo" *(amor)* El calıficatıvo de "amor" *(dılectıo)* sólo cabe aplıcarlo cuando se refiere a cosas trascendentes» [5]

La reflexıón filosófica sobre el amor es abundante y rıca, sobre todo a partır de los escrıtos de Freud [6] De acuerdo con una línea filosófica, muy conocıda y estımada, el amor podría ser concebıdo en términos de un *encuentro* especıalmente sıgnıficatıvo [7] Se trata, en efecto, del encuentro de un «yo», maduro y dıspuesto a la oblatıvıdad de sí mısmo, con un «tu», aceptado como tal —es decır, sın las habıtuales tentacıones de cosıficacıon y yoıficación proyectıva— en la perspectıva de una comunıón —«nosotros»— de vıda y de proyecto

Evıdentemente, bajo la palabra «amor» cabe un amplıo abanıco de contenıdos, unıdos entre sí por lazos de analogía Entre ellos, el «prımer analogado» sería precısamente el amor esponsal Es este, sın embargo, una meta dıfícıl, ante la cual se abre un camıno de gradualıdad que recorre dıversos estadıos de maduracıon personal y de relacıón

A) La *ındıferencıa* es el prımer ınconvenıente para el encuentro Las personas se resultan ındıferentes cuando no «sıgnıfican»

[4] W Nikolaus, «Eros und Agape Zum phılosophıschen Begrıff der Lıebe» *Zeıtschrıft für Evangelısche Ethık* 30 (1986) 399s

[5] San Isidoro, *Etym* 8, 2, 7 (trad J Oroz, Madrıd, 1993) 689, cf M Canto-Sperber, «Amour», en DEPhM, 33-45

[6] Sobre la ımportancıa de la reflexıon freudıana para la ıntelecıon del amor, puede verse el numero monografico de *Journal of Relıgıous Ethıcs* 10 (1982) 264-334

[7] Recuerdese P Lain Entralgo, *Teoría y realıdad del otro* (Madrıd [2]1988), M Camarasa, «Concepcıon del amor ınterpersonal en Pedro Laın Entralgo El otro como projımo» *AnVal* 10 (1984) 137-188, J Rof Carballo, *El hombre como encuentro* (Madrıd 1973)

nada las unas para las otras No se puede hablar de amor cuando la persona no ha salido de su anonimato Y es imposible que surja el amor cuando a la persona se la ha obligado a volver al anonimato En un caso no se ha producido el encuentro Y en el otro ha dejado ya de existir la condicion minima para ese encuentro que puede llegar a ser amoroso El amor exige la superación de la distracción y un esfuerzo por prestar «atención»

B) Diversos tipos de *proyección* del «yo» constituyen otras tantas dificultades para el verdadero encuentro con el «tú» Unas veces se trata de una abierta o solapada cosificación del otro, que no permite el verdadero amor porque ni siquiera permite la aparición de un «tú» personal, que ha sido reducido a objeto, con vistas al «tener», al «poder» o al «placer»

En otras ocasiones se trata de un narcisismo inseguro y vano, o bien egoísta, que, abierto al parecer al «otro», no es más que una proyección del «yo» que impide el diálogo con un «tú» verdadero Cuando uno parece haber superado la indiferencia o el simple amor objetual, se encuentra con que sólo es capaz de amarse a sí mismo Y cuando por azar parece producirse el encuentro con otra persona, resulta que en ella solo descubre y ama lo que le recuerda y devuelve su propia imagen

En otros casos, en fin, se trata de una manipulación del otro, más o menos burda o sutil, con el fin de intentar convertirlo en una replica del «yo» Se trata de una especie de *domesticación* del otro Una proyección de las aspiraciones y carencias de la persona Una ultima defensa ante la otreidad del otro [8]

C) La *comunion* con el «tu», único e irrepetible, incluye, por tanto, algunas condiciones imprescindibles como libertad, gratuidad, respeto, cuidado Y disponibilidad para la unión de los diversos

La descripcion de los pasos y escalones en ese acercamiento al verdadero encuentro interpersonal que es el amor nos sugiere ya, al menos, tres conclusiones importantes que habra que mantener respecto al misterio del amor que la virtud de la castidad trata de tutelar El amor es siempre un camino

• Un camino de orientación positiva, abierto a una itinerancia gradual La consideración del amor ha de ser positiva y ha de ser capaz de superar el miedo Pero es preciso reconocer que ese camino nunca estara concluido

[8] Mas ampliamente quedan expuestos estos pasos en J R FLECHA, «Abiertos al amor», en DELEGACION DIOCESANA DE PASTORAL FAMILIAR DE MADRID, *Casarse en el Señor Temas de preparacion al matrimonio* (Madrid ²1985) 102-105 Cf R BARDELLI, *Il significato dell amore* (Turin 1994), G DACQUINO, *Che cos e l amore* (Milan 1994), G DUBOIS, *Libres propos sur l amour* (Bruselas 1994)

• Un camino en que el amor esponsal es el primer analogado De hecho, el amor es una experiencia plural y su expresion es siempre analogica El prototipo del amor es precisamente el representado por la unión estable, definitiva y fecunda

• Un camino que esta presente tambien, y con igual densidad y semejantes exigencias, en la opción celibataria

Esta vision, aparentemente tan novedosa y empirica, se encontraba ya en los escritos de los antiguos Baste aqui evocar unas pocas expresiones de Ricardo de San Víctor, en las que el amor (la caridad) se vincula a la felicidad, pero tambien al encuentro de dos personas que se autocomprenden y actuan como tales [9]

Tambien la reflexion contemporánea ha puesto de relieve la necesidad de una autentica relacion interpersonal para que exista el amor «Solo la persona puede hacer feliz a la persona», comenta J de Finance [10] El amor hace vivir a las personas en comunión las lleva a estar juntas, trabajar juntas, sentirse juntas, padecer juntas *(sym-patheia),* a ser penetradas por una respiracion comun y cosmica *(sym-phonia)* Como consecuencia de ello, las personas que aman y se saben amadas descubren la armonia y complementariedad entre el yo y el tu, el yo y la sociedad, el yo y el universo [11] Con razon se ha podido escribir que la esencia personal «solo esta de veras cabe sí, si se vuelve hacia otro con amor, si se acepta a sí misma como la esencia del misterio amoroso» [12]

b) *La esponsalidad como modelo*

Como ya se ha dicho, el amor es un concepto analógico, y con frecuencia es aplicado de forma abusiva La virtud de la castidad está llamada a tutelar y plenificar, sobre todo, ese primer analogado que es el amor erótico, privilegiadamente manifestado en la comunidad conyugal, precisamente por ofrecer el espacio y la vivencia para la oblatividad sin retenciones

[9] R DE SAN VICTOR, *De Trinitate* III, 3 «Conscientiam suam unusquisque interroget, et procul dubio et absque contradictione inveniet quia, sicut nihil charitate melius, sic nihil charitate iucundius Hoc nos docet ipsa natura, idem ipsum multiplex experientia [ ] Necesse est itaque in summa felicitate charitatem non deesse Ut autem charitas sit, impossibile est eum deesse et qui (et) cui exhibere vel exhiberi possit» PL 196,917

[10] J DE FINANCE, *Ethica Generalis* (Roma 1966) 323

[11] H U VON BALTHASAR, *Solo el amor es digno de fe* (Salamanca 1971) 123s

[12] K RAHNER, «El mandamiento del amor entre los otros mandamientos», en *Escritos de Teologia* o c , V, 483, cf ID , «Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al projimo», en ibid , VI, 271-292, esp 283

«El amor, tanto del padre como de la madre, esta siempre mezclado de otros elementos como la preocupacion y el miedo La plena y limpisima afirmacion amorosa se realiza unicamente en el amor erotico Y en ninguna otra experiencia se siente tan hondamente el caracter de regalo que tiene no solo el ser amado, sino tambien el amar y el poder amar» [13]

El amor, en efecto, es multiforme Con diferencia respecto al amor fraterno y el amor paterno-materno, que tienen en comun el no estar restringidos a una sola persona, el *amor erotico* se puede definir como «el anhelo de fusion completa, de unión con una unica otra persona Por su propia naturaleza es exclusivo y no universal» [14]

Una observación serena y atenta de la realidad nos revela igualmente que ésta es quiza la forma de amor más engañosa que existe Tal exclusividad no puede confundirse ni con el enamoramiento fácil ni con el afán de posesion Ésa es la tarea siempre pendiente del amor esponsal «Reconciliar el deseo y la ternura, la pasion y la duracion, el placer y la institución, la espontaneidad y el proyecto tal es, en efecto, la ambicion de ese modelo que hace del amor el sentido de las relaciones interpersonales, y particularmente de las relaciones conyugales y familiares» [15]

2 MENSAJE BIBLICO SOBRE EL AMOR

Evoquemos esquemáticamente algunos rasgos característicos del mensaje bíblico concernientes al amor A traves de esas breves pinceladas se tratara de descubrir especialmente la referencia bíblica al amor esponsal Y, en concreto, su significado entitativo, su capacidad de revelacion religiosa y sus necesarias exigencias éticas [16]

a) *Antiguo Testamento*

A) El relato *yahvista* de la creación de la mujer, al que ya se ha aludido en otro capítulo de esta obra, está lleno de ricas sugerencias antropológicas Los rasgos parabolico-sapienciales, que constituyen

[13] J Pieper, *El amor* (Madrid 1972) 178s

[14] E Fromm, *El arte de amar* o c , 67

[15] E Fuchs, «Amour familial et conjugalite», en DEPhM, 53, ver tambien su obra *Le desir et la tendresse Sources et histoire d une ethique chretienne de la sexualite et du mariage* (Ginebra 1989)

[16] R Patai, *L amour et la couple aux temps bibliques* o c , G Quell-E Stauffer, *Caridad* (Madrid 1974)

su entramado redaccional, comportan en su aparente sencillez una profunda palabra sobre el amor humano

En primer lugar, se nos dice ahí que el amor interpersonal es un misterio de soledad y de encuentro El hombre vive inquieto y desasosegado entre los animales Tan sólo la presencia de la mujer le descubre el milagro de la compañia y le ofrece la posibilidad de un mutuo apoyo (Gen 2,20)

Por otra parte, el amor interpersonal se presenta como un misterio de igualdad y de mutua complementariedad Ese es el mensaje expresado en las palabras que se refieren al *origen* de la mujer a partir de la costilla —lo cercano al corazon— La misma conviccion denota la eleccion del mismo *nombre,* que, en fácil juego de palabras —traducido a veces por «varon» y «varona»—, evoca la igualdad de dignidad por medio de la semejanza de la denominacion La igualdad se encuentra reflejada, además, en el *destino* atribuido a ambos seres, llamados a ser una sola carne La expresion trasciende la mera unión genital para referirse a la vocación personal compartida (2,21-24)

El amor interpersonal es un misterio de lejania y de revelación de la trascendencia En la Biblia, Dios se manifiesta con frecuencia durante el sueño del elegido Es esa una forma especialmente lúcida de vislumbrarlo Pero es también una forma de ocultar su trascendencia La creación de la mujer durante el sueño del varón, parece significar la presencia epifánica del misterio Todo amor humano vela y revela a la vez el amor misericordioso y tierno de Dios El amor esponsal une inseparablemente el amor al cónyuge con el amor a Dios que en el otro se revela, se ofrece y demanda (2,21)

El amor interpersonal significa y realiza el misterio del auténtico encuentro humano Ante las cosas y ante los animales, aun sujetos a su dominio y su tutela responsable, el ser humano se encuentra siempre en soledad Permanece cerrado ante su mutismo Solo ante la presencia de la mujer puede finalmente el hombre aprender a hablar y expresarse Solamente ante la presencia del «tú», se inicia la conciencia del «yo» y la posibilidad del lenguaje (2,23)

El amor interpersonal es siempre un misterio de desgarro y de unión Ante la vocación a la union con la mujer, el hombre comprende que ha de abandonar su clan de origen Descubre así una nueva familiaridad que supera y relativiza los antiguos vínculos de la sangre Unirse a la mujer sera para el varón disponerse a construir una vida en colaboracion La nueva familia nacida de su opción sustituye a la familia a la que pertenecía por generación (2,24)

El amor interpersonal es un misterio de armonia y desnudez, de limpieza y sinceridad El texto no olvida señalar que la pareja primordial está desnuda sin experimentar por ello verguenza El paraíso

no es tanto un lugar como un modo de relacion en la verdad y la armonía Sólo el pecado, es decir, el rechazo del proyecto de Dios, colocará a los hombres y mujeres fuera del paraíso, es decir, fuera de la armonía de las relaciones pensadas por Dios para su felicidad Sólo por el pecado la desnudez será vergonzosa Sólo por el pecado la sexualidad humana se convertira en medio de seducción y de dominio (2,25, 3,7) [17]

Por otra parte, el AT ofrece algunos paradigmas del amor esponsal que alimentaron la espiritualidad y la ética de Israel Los relatos que inmortalizan el amor entre Abrahán y Sara, Isaac y Rebeca, Elcana y Ana, los padres de Samuel, resultan, en medio de los condicionantes de su época, y considerados a traves de las lógicas deformaciones de la saga y la epopeya, verdaderos modelos de amor conyugal El relato de Rut, además de pretender una defensa de la ley del levirato y, tal vez, una crítica velada contra la rigidez de las prohibiciones de los matrimonios con extranjeras, es un canto al amor esponsal Y algo parecido pudiera decirse de la *haggadah* recogida en el libro de Tobit, donde se ofrece un modelo de espiritualidad del amor conyugal

Se ha puesto poca atención en el drama de Mikal, la hija de Saul, que se enamoró de David (1 Sam 18,20) A pesar de habérsela concedido, mediante un extraño botín de guerra, Saul se la entrega a un cierto Paltí (1 Sam 25,44). A la muerte de Saúl, David, ya rey, reclamó a Mikal que en justicia le había sido prometida y le seguia amando Efectivamente Isboset, hijo de Saúl, hizo que se la quitaran a su marido Paltí, quien ofrece una escena impresionante de amor conyugal· «Pero su marido fue con ella La siguió llorando hasta Bejurim Y entonces le dijo Abner "¡Acaba de marcharte!" Y él se fue» (2 Sam 3,16).

> «Un marido a quien se le quita su mujer se consume de amor y una mujer ardientemente enamorada de un varón encuentra valiente el camino hacia él, despues que el odio de su padre los había separado y la habia retenido el amor de otro El primitivo humanismo israelita es capaz de captar tan profunda humanidad» [18]

B) Ya se ha dicho en un capítulo anterior que el mensaje de los *profetas* dignifica en grado sumo el amor humano al tomarlo como significante para expresar el amor de Dios a su pueblo Es preciso insistir Al ser tomado como ejemplo para significar el amor de Dios a su pueblo, el *significado* queda aclarado y acercado a la intelección popular Pero, a su vez, el amor esponsal es también explicado y va-

[17] Vease el hermoso comentario de H W WOLFF, *Antropologia del Antiguo Testamento* (Salamanca 1975) 229s

[18] Ibid , 228

lorado como el más alto y más adecuado de los *significantes* posibles [19]

Así, en Oseas el amor humano es visto como el signo de un amor eterno y aparece en sí mismo como humanamente inexplicable según la habitual escala de valores y preferencias (Os 1-3) En Jeremías el amor intersexual se describe con los rasgos del don mutuo que se expresa en la fidelidad, a pesar de todas las dificultades (Jer 3,1-13). Y en las conocidas alegorías narradas por Ezequiel para describir la idolatría del pueblo de Dios, el amor humano se presenta como fruto de la elección gratuita y del perdón inmerecido tras la infidelidad y el abandono (Ez 16 y 23)

C) También se ha subrayado más arriba cómo el *Cantar de los Cantares* presenta un amor sorprendente para su tiempo y su cultura un amor único (6,9) y de igualdad entre los novios-esposos (2,8; 3,1), un amor esponsal de claro sabor erótico y a la vez permanente y fiel (8,6), un amor «natural» y profano (4,1-5) y dejado a la decisión libre de los novios (6,3, 8,8) [20] A lo largo de las páginas del Cantar de los Cantares, aparece un mensaje sorprendentemente atrevido sobre el placer erótico, asumido como valor humano en su autonomía y su profanidad [21]

Pero no es sólo el Cantar de los Cantares el lugar reservado para exaltar el amor esponsal A través de los refranes populares se nos descubren las habituales suspicacias sociales con relación a la mujer Y, sin embargo, es posible encontrar en ellos la larga experiencia comunitaria de una vida matrimonial rica y placentera Esa unión conyugal parece apoyarse más en el amor y la fidelidad que en la fuerza del ordenamiento jurídico que impone la monogamia Véase tan sólo a modo de ejemplo el consejo de Prov 5,18-20 [22] Ese canto glorifica el placer de un amor conyugal vivido largo tiempo en felicidad Así ocurre también en otros pasajes, incluso en los que parecerían más inclinados a subrayar una visión pesimista del amor y de las relaciones interpersonales. Hasta el Eclesiastés invita a su lector a «disfrutar la vida con la mujer que ama», o con «la esposa querida» como prefieren leer otros traductores (Ecl 9,9, cf 7,26-29) [23]

[19] Cf L ALONSO SCHOKEL, *Simbolos matrimoniales en la Biblia* o c , 153-179

[20] A M DUBARLE, *Amor y fecundidad en la Biblia* (Madrid 1970), S LEONE, *Eros e amore coniugale Fondamenti biblici di un orizzonte etico* (Palermo 1995) 33-43

[21] R RAURELL, «El placer erotic en el Cantic dels Cantics» *RCatT* 6 (1981) 257-298

[22] Cf L ALONSO SCHOKEL-J VILCHEZ, *Proverbios,* o c , 207s

[23] J VÍLCHEZ, *Eclesiastes o Qohelet* (Estella 1994) 362s, donde se rechaza la acusacion de misogino que se ha lanzado contra este libro

b) *Nuevo Testamento*

Una vez más, se ha de advertir que el Nuevo Testamento no ofrece tanto una casuística como un espíritu de vida. El amor esponsal, por otra parte, es iluminado por la luz del amor cristiano en general, que modifica y eleva todas las relaciones humanas.

A) Los evangelios nos descubren muchas veces, aunque sólo sea en un destello, los sentimientos de Jesús. «El amor cristiano comienza con él, y no existe ni antes de él ni sin él; está determinado no por un concepto, sino por un nombre, el suyo, el de Cristo» [24]. Mirándolo a él, los cristianos han aprendido algunas cualidades típicas del amor que pueden ser aplicadas, en mayor o menor medida, a las distintas relaciones interpersonales.

El amor no es un sentimiento etéreo y descomprometido. En los gestos y palabras de *Jesús,* el amor humano se percibe como visible y experiencial: Jesús ama a un amigo y no puede menos de manifestarlo (Jn 11,26).

Jesús vive y enseña un amor perdonador: no sólo está dispuesto a perdonar (Mt 9,1-8), sino que, en su comprensión y misericordia, renuncia a condenar al pecador (Jn 8,1-8) y pide a los suyos que aprendan a perdonar (Mt 18,21-35).

Jesús vive un amor compasivo con las debilidades y flaquezas de los demás (Mt 11,28-29) y enseña hasta qué punto el amor humano ha de «aproximarse» en la compasión a los que necesitan atención y acogida (Lc 10,25-37).

Jesús vive un amor desinteresado, incluso hacia los enemigos (Lc 23,34), y pide a los suyos que en sus relaciones interpersonales vivan el amor como una ofrenda totalmente gratuita y no retribuible (Lc 6,27-35).

Jesús vive un amor activo, que, en el mismo escenario y en las mismas circunstancias, ofrece una palabra admirable que corrobora con gestos de cercanía (Lc 4,31-37). Por eso denuncia la ilogicidad del que vive un compromiso de palabras que no llega a refrendar luego con su actuación concreta (Mt 7,15-27).

Jesús vive un amor fuerte y entregado, hasta el último sacrificio. Si dar la vida a un amigo lo lleva a entregar su propia vida (Jn 11,52), con razón puede proclamar que «nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos» (Jn 15,13).

Su amor crea una nueva comunidad que trasciende los lazos de la sangre. La participación en la vida divina no nace «de la sangre, ni de deseo de hombre, sino de Dios» (Jn 1,13). «La acogida de esta vida es virginal porque toda ella es dada al hombre por el Espíritu. El

[24] R. GUARDINI, *Mundo y persona* (Madrid ²1967) 244.

sentido esponsal de la vocación humana con relación a Dios (cf. 2 Cor 11,2) se lleva a cabo perfectamente en la maternidad virginal de María» (CEC 505). El que muere en la cruz confiere a María un nuevo papel en el discipulado que representa el discípulo al que Él ama (Jn 19,26-27) [25].

Finalmente, el amor que Jesús vive y enseña es epifánico. El que ha hablado de acoger a los pequeñuelos como se le acoge a él, asegura que el acercamiento al otro es signo y realización de la cercanía al Señor que en ellos vive. El que ama al otro se abre por ello a un amor mayor y trascendente (Mt 25,31-46).

Si estas consideraciones nos ayudan a recordar el modelo de amor, en general, que Jesús vivía y predicaba, las comunidades no han olvidado con qué fuerza y convicción se refería al proyecto original de Dios para recordar que el hombre ha de dejar a su padre y a su madre para unirse a su mujer (Mc 10,1-12).

B) Según el pensamiento de *Pablo,* el varón que está ligado a una mujer no ha de buscar la separación (1 Cor 7,27). A pesar de las interpretaciones a que da lugar este texto, ya hemos visto cómo el Apóstol considera normal que los casados se preocupen de agradarse mutuamente (1 Cor 7,32.34) [26].

Según el himno que hace suyo, Pablo canta al amor humano como el más alto de los carismas. Si sus notas características pueden aplicarse al amor cristiano, sin duda son utilizables por un análisis antropológico del amor humano. Y sin duda, adquieren una especial relevancia cuando se aplican al amor esponsal.

Se trata, en efecto, de un amor «paciente», que sabe contar con los plazos y ocasiones de los tiempos; un amor «servicial» que va practicando el vaciamiento de sí mismo para encontrarse con el otro; un amor que «no es envidioso», sino que quiere el mayor bien para el amado; un amor que «no es jactancioso» sino que vive el asombro ante la diaria maravilla del otro; un amor que «no se engríe», sino que es vivido desde el don y la gratitud; un amor «decoroso» que vive en la sencillez; un amor que «no busca su interés», sus instalaciones y anclajes; un amor que «no se irrita» sino que busca y fomenta la ternura; un amor que «no toma en cuenta el mal», sino que es capaz de olvidar y perdonar la ofensa; un amor que «no se alegra de la injusticia», sino que es celoso del bien; un amor que «se alegra con la verdad», porque no es amor el que engendra tristeza o no sabe echar raíces en la sinceridad; un amor que «lo excusa todo», porque es lo suficientemente humano para conocer la propia deficiencia y

[25] Tal es la interpretación de R. E. BROWN, *The Death of the Messiah,* II (Nueva York 1994) 1019-1026.

[26] W. NEIDHART, «Das paulinische Verständnis der Liebe und die Sexualität»: *TZ* 40 (1984) 245-250.

disculpar la ajena: un amor que «lo cree todo», porque sabe, aun doloridamente, fiarse de la persona en la que ha depositado las razones de su vivir; un amor que «lo espera todo», porque desea continuar abierto a la sorpresa constante que la persona supone; un amor que «lo soporta todo», porque se sabe él mismo defectuoso y perfectible (1 Cor 13,1-7).

Este amor puede ser considerado con razón como el resumen de la Ley de Dios (Rom 13,8-10; Gál 5,14; Flp 2,2-3; Ef 1,15) y da el verdadero sentido moral a la vida del creyente (Flp 1,9-11). La caridad demuestra su sinceridad en las obras concretas y generosas realizadas en favor de los hermanos, como en el caso de la colecta en favor de los pobres de Jerusalén (2 Cor 8,8-24). Pero también ahí, una vez más, el modelo y la causa es la generosidad de nuestro Señor Jesucristo que se ha entregado totalmente. Su ejemplo orienta y dignifica la entrega humana de todos los que se aman.

En las «tablas del hogar» que se encuentran en Ef 5-6 y Col 3,18-4,1 se recogen pensamientos habituales en la ética helenística. Entre ellos se cuenta la exhortación explícita al amor conyugal, que ha de ser llevado hasta una entrega que signifique y presencialice el mismo amor de Cristo a su Iglesia (Ef 5,25). Amar a la propia esposa es amarse a sí mismo. Para la demostración de la seriedad de tal exhortación, el autor de la carta alude una vez más al proyecto creacional y a la unión de todos los creyentes en el cuerpo de Cristo (Ef 5,28-33) [27].

C) Para la teología joánica, el amor es fundamentalmente una actividad de Dios. El mismo Dios puede definirse como amor (1 Jn 4,7-8.16). Su amor a Jesús (Jn 10,17) es como un signo de su infatigable amor a este mundo, al que ha decidido entregarle hasta su mismo Hijo (Jn 3,16; 1 Jn 4,9). Así no es extraño que el amor, que es como el sello de la actuación de Dios en el mundo (Jn 14,21-23), sea revelado y continuado por el Hijo que da la vida por nosotros (Jn 3,16).

Pero, además de ser «su» actividad, el amor es el mejor de los dones de Dios. Los seres humanos se hacen la ilusión de poder amar a los demás desde el fondo de su espontaneidad y libre determinación. Juan da a entender que es Dios quien, a través de los hombres, ama a los otros hombres: «En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó...» (1 Jn 4,10). Es ese amor suyo el que, en cada expresión humana de amor, se manifiesta a los seres humanos. Por eso, negar el amor a los demás, es

[27] Cf. W. SCHRAGE, *Ética del Nuevo Testamento,* o.c., 305-309; E. BOSETTI, «Quale etica nei codici domestici (Haustafeln) del Nuovo Testamento?»: *RTMor* 18/72 (1986) 9-26; E. FUCHS, «De la soumission des femmes. Une lecture d'Éphésiens 5,21-33»: *Le Supplément* 161 (1987) 73-81.

una especie de fratricidio. Pero es, además, un pecado contra la misma esencia de Dios, que es amor. Es impedirle en cierto modo manifestar plenamente su verdadero ser. Si el «Cantar de los cantares joánico al amor» apunta fundamentalmente al amor fraterno, las notas que lo distinguen pueden ser aplicadas a todo amor auténtico y, con mayor razón, al amor esponsal (cf. 1 Jn 4,19-21) [28].

No se debería olvidar que, además de este carácter místico y espiritual, la fenomenología joánica del amor humano alcanza matices psicológicos de indudable interés y actualidad. Así cuando subraya los aspectos activos de un amor que nunca puede ser reducido a meras palabras (1 Jn 3,18). O cuando vincula el amor con la realidad de la vida o parece describir una vida sin amor como una verdadera muerte (1 Jn 3,14). O cuando relaciona el amor a los demás con el aspecto luminoso de una vida entera (1 Jn 2,10). O finalmente, cuando afirma que quien ama de verdad es capaz de superar el miedo (1 Jn 4,18) [29].

He aquí un breve resumen de la comprensión y los pensamientos bíblicos sobre el amor, con especial referencia al amor esponsal. Unos pensamientos, a la vez antropológicos y teológicos, que iluminan con el resplandor de la fe la grandeza y debilidad del amor conyugal. Precisamente en el marco de la fe, tal relación de amor es comprensible desde la experiencia pascual de la entrega que da la vida [30].

3. EL AMOR HUMANO EN LA REFLEXIÓN CRISTIANA

De la riqueza de reflexiones que el amor ha merecido a toda la tradición cristiana, sólo es posible elegir aquí a dos de sus mayores protagonistas, como son San Agustín y Santo Tomás, para pasar seguidamente a recordar la presencia del amor humano en la doctrina reciente de la Iglesia.

a) *Historia del pensamiento cristiano*

A) El pensamiento de San Agustín sobre el amor es rico e inabarcable. Es el amor el polo que atrae al alma adondequiera que se

[28] R. Schnackenburg, *Cartas de San Juan* (Barcelona 1980) 273.

[29] M. Rese, «Das Gebot der Bruderliebe in den Johannesbriefen»: *TZ* 41 (1985) 44-58.

[30] C. Spicq, «Charité et vie morale selon le Nouveau Testament»: *La Vie Spirituelle* 658 (1984) 17-27; Id., *Agape en el Nuevo Testamento* (Madrid 1977); G. Schneider, «Agápe», en DENT I, 24-36.

orienta (EJ 26,4) [31]. De hecho el amor es comparado a un peso (CD 11,16): las tendencias de los pesos en los cuerpos físicos son como los amores para las apetencias del alma (CD 11,28). El verdadero peso es el amor, que lleva al hombre dondequiera que éste se orienta (C 13,9,10). En este campo, todo el mundo cree saber mucho, pero San Agustín subraya que la ciencia del amor está precisamente en no amarse (S 96,2).

Un atento análisis psicológico, que revela su propia experiencia, le lleva a afirmar que todos los que se aman buscan la unión (O 2, 18,48). De hecho, el que ama busca siempre su semejanza con el objeto amado (CIC 1,21,39) [32]. Es impagable esa observación de que lo que no se ama por sí mismo, no se ama en realidad (SL 1,13,22). No se ama lo que simplemente se tolera (C 10,28,39). Cuando se ama lo que de algún modo se conoce, el mismo amor hace que mejor y más perfectamente se conozca (EJ 96,4) [33].

Ese análisis antropológico se enriquece a la luz de la fe cristiana. Al amar a su prójimo, ama el hombre la misma naturaleza humana (VR 46,89). Pero la fe orienta al hombre a amar al prójimo no ya como hombre, sino como hijo de Dios (EJ 65,1) [34]. El ápice del amor mutuo es dar la vida por los hermanos (EJ 84,1).

Refiriéndose a diversos tipos de amores, San Agustín distingue cuidadosamente entre el amor conyugal y el amor lascivo (C 2,2,2; 4,2,2).

A pesar de la diferencia de pensamiento que de ella nos separa, resulta interesante la lectura de su obra *De bono coniugali.* En ella San Agustín se detiene a considerar los bienes del matrimonio. A pesar de que se marchite la lozanía y disminuya el ardor de la juventud —dice—, entre el varón y la mujer impera siempre el orden de la caridad y del afecto, que vincula entrañablemente al marido y la esposa (BC 3). En ese amor es de destacar la fidelidad, que, siguiendo a San Pablo (1 Cor 7,4), denomina como potestad del uno sobre el otro (BC 4). Se pregunta el Santo si la voluntad de compartir la sexuali-

[31] BC = *Sobre el bien conyugal,* C = *Confesiones,* CD = *La Ciudad de Dios,* CIC = *De las costumbres de la Iglesia Católica,* EJ = *Tratados sobre el Evangelio de San Juan,* O = *Sobre el orden,* S = *Sermones,* SL = *Los soliloquios,* VR = *Sobre la verdadera religión*

[32] T Viñas, «La amistad, clave hermenéutica en el proceso de conversión de San Agustín» *ReCult* 33 (1987) 207-245.

[33] R Canning, «Love your Neighbour as Yourself (Mat 22,39) S Augustine on the Lineaments of the Self to Be Loved» *AugustLv* 34 (1984) 145-197

[34] R Canning, «The Distinction between Love for God and Love for Neighbour in St Augustine» *AugustLv* 32 (1982) 5-14, Id , «The Augustinian uti/frui Distinction in the Relation between Love for Neighbour and Love for God» *AugustLv* 33 (1983) 165-231, Id., *The Unity of Love for God and Neighbour in St Augustine* (Heverlee-Lovaina 1993).

dad durante un tiempo no bastará para hacer de la unión de las personas una especie de matrimonio, para responder que «si un hombre se adhiere a una mujer sólo por un determinado tiempo, hasta que encuentre otra al nivel de su posición, de su rango o de sus riquezas para desposarse con ella, ese hombre es adúltero en su corazón, no para con aquella mujer digna que busca y espera, sino para con la que vive en ilícito contubernio y sin intención de vincularse a ella por el convenio matrimonial». El mismo juicio hace sobre la mujer que vive en idéntica condición (BC 5).

Toda la obra es un estudio fino y matizado sobre el amor conyugal y su exigencia de fidelidad. Un valor que es considerado en relación con los otros valores del matrimonio, como el de la fecundidad [35].

B) Santo Tomás estudia el amor en el contexto más amplio de su reflexión sobre las pasiones. La aptitud o adecuación del apetito al fin de la persona es el amor, que no es otra cosa que la complacencia del bien. En el orden de la intención, la delectación intentada produce el deseo y el amor, mientras que en el orden de la consecución, el amor precede al deseo y éste a la delectación [36]. Esa apetencia del bien que es el amor, se encuentra en todas las potencias del alma y aun en todas las partes del cuerpo, y, en general, en todas las cosas, dice Santo Tomás, adelantándose a estudios modernos [37]. El amor, es una pasión y aun una virtud unitiva, que consiste en la complacencia en lo apetecible, que genera el deseo y finalmente se aquieta en el gozo [38].

Es clásica la división entre amor de amistad y amor de concupiscencia: «Lo que se ama con amor de amistad se ama por ello mismo y en absoluto, mientras que lo que se ama con amor de concupiscencia no se ama de modo absoluto y por ello mismo, sino que se ama para otro». O, dicho en términos concretos, «Se llama propiamente amigo aquel para quien queremos algún bien; y se dice que deseamos con amor de concupiscencia lo que queremos para nosotros». A Santo Tomás le resulta fácil deducir de estos presupuestos que «la amistad útil y deleitable, en cuanto está ordenada al amor de concupiscencia, no es una verdadera amistad» [39].

Entre las causas del amor están el bien y el conocimiento del bien, pero sobre todo está la semejanza entre los que se aman. Una

[35] J MARCILLA, «El matrimonio en la obra pastoral de San Agustín» *August* 34 (1989) 31-117; F GIL HELLIN, *El matrimonio y la vida conyugal,* o c , 23-43

[36] STh 1-2, 25, 2

[37] STh 1-2, 26, 1 ad 3m

[38] STh 1-2, 26, 2

[39] STh 1-2, 26, 4, c , ad 1m et ad 3m J MCEVOY, «Amitié, attirance et amour chez S. Thomas d'Aquin»· *Revue Philosophique de Louvain* 91 (1993) 383-408.

semejanza en cualidades ya existentes, que produce la amistad, o una semejanza tendencial que genera el amor de concupiscencia, dicho sea empleando su misma terminología. Lo malo es que por el amor de concupiscencia el amante se ama a sí mismo al querer el bien que responde a su deseo [40]. De ahí que ese «amor» esté siempre tan cerca del odio. El otro se hace odioso, no por ser su semejante, sino por ser visto como un obstáculo para el propio bien [41]. De hecho, «el deseo de una cosa presupone siempre el amor de ella; pero este deseo puede ser causa de que se ame otra cosa, como el que desea dinero ama por ello a aquel de quien lo recibe» [42].

Si, a pesar de la distancia que de él nos separa, sigue resultando interesante ese análisis tomasiano del amor, mucho más lo es la descripción que en la cuestión 28 nos ofrece de sus efectos, partiendo de lo menor a lo más intenso. El amor, en efecto, genera la *unión* entre los que se aman (a.1). La unión, a su vez, es una vivencia algo menos intensa que la *mutua inhesión* entre el amante y lo amado (a.2). Cuando ésta se intensifica prorrumpe en el *éxtasis* (a.3) y se enciende en *celo* (a.4). Y, finalmente, en su máxima intensidad el celo amoroso *hiere y vulnera* el corazón del amante (a.5) [43]. En cualquiera de esos pasos, el amor es el gran motor del ser humano. Todo agente, en efecto, cualquiera que sea, ejecuta todas sus acciones por algún amor (a.6).

Evidentemente, estas reflexiones filosóficas habrían de completarse acudiendo a otros lugares de sus escritos. Por ejemplo, al estudiar la virtud de la caridad, se pregunta Santo Tomás si el hombre debe amar más a la esposa que al padre y a la madre. Como en tantas ocasiones, su respuesta trata de ofrecer una sutil matización:

> «El grado de amor puede fijarse conforme a la razón de bien y a la unión con el amante. Así, bajo el aspecto de bien, que es objeto del amor, han de ser más amados los padres que la esposa, porque son amados en razón de principio y de un bien más excelente. Bajo el aspecto de unión ha de ser más amada la esposa que se une al esposo, formando una sola carne: "Y así ya no son dos, sino una sola carne", dice San Mateo. La esposa es, pues, más intensamente amada, pero a los padres se les debe un respeto mayor» (STh 2-2, 26, 11).

Este planteamiento general depende de la cultura de su tiempo, como sus observaciones sobre ese amor esponsal. Por una parte afirma que «el amor que uno se tiene a sí mismo es causa del amor que

[40] A. Wohlman, «Amour du bien propre et amour de soi dans la doctrine thomiste de l'amour»: *RThom* 81 (1981) 204-234.

[41] STh 1-2, 27, 3.

[42] STh 1-2, 27, 4 ad 2m.

[43] M. Úbeda-F. Soria, *Suma Teológica de Santo Tomás. Tratado de las pasiones* (Madrid 1954) 709.

tiene a la mujer a él unida». Y, por otra, que «el hombre ama principalmente a su mujer por razón de la unión carnal» [44]. No faltarían a lo largo de los siglos quienes le diesen la razón. Pero tanto la experiencia como la reflexión sobre la misma nos sugieren que es posible un amor más desinteresado.

De todas formas, por rico que sea el análisis tomista del amor humano, siempre será difícil separarlo de su referencia última al amor de Dios [45].

Con Tomás de Aquino no se cierra evidentemente la reflexión sobre la fenomenología del amor, pero es imposible aquí hacer una referencia al puesto que ha ocupado en las ideologías de la modernidad [46].

b) *Doctrina reciente de la Iglesia*

Recordemos tan sólo algunos documentos recientes del Magisterio de la Iglesia que han abordado este tema del amor en su relación con la sexualidad. En concreto, hemos de limitarnos a los documentos conciliares y algunos de los pronunciamientos posteriores al mismo Concilio.

A) Como en el apartado anterior, es preciso comenzar subrayando la riqueza que sobre este tema nos ofrece el Concilio Vaticano II, especialmente en la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy (n.48-52). Véanse, en concreto, algunos puntos:

El Concilio recuerda en primer lugar la dignidad ontológica del amor conyugal. Habiendo sido redimido por Cristo (GS 48b), y siendo eminentemente humano, único y personal (GS 49b), es protegido e impulsado hasta lograr su perfección humana por la ley divina (GS 50b).

En un segundo momento se ofrece una nota sobre la eticidad del amor conyugal. Éste supera, en efecto, la inclinación puramente erótica (GS 49a) y compagina la vocación a la fecundidad con el fomento del amor (GS 51b). En la conjunción de ambos valores, la morali-

[44] STh 22, 26, 11 ad 2m et 4m. Cf. E. Piscione, «Bernardo di Chiaravalle e Tommaso d'Aquino di fronte al problema dell'amore»: *Sap* 36 (1983) 405-414; R. Wielockv, «La sentence "De Caritate" et la discussion scolastique sur l'amour»: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 58 (1982) 50-86; A. Wohlman, «L'élaboration des éléments aristotéliciens dans la doctrine thomiste de l'amour»: *RThom* 82 (1982) 247-269.

[45] L. Lago, «Amor y amistad. Agape y solidaridad. Teología de la caridad»: *Ciencia Tomista* 120 (1993) 535-574.

[46] Ver M. Cabada, *La vigencia del amor. Afectividad, hominización y religiosidad* (Madrid 1994), esp. el cap. 8: «Las ideologías y el amor».

dad no depende sólo de la intención, sino de criterios objetivos «tomados de la naturaleza de la persona y de sus actos, criterios que mantienen íntegro el sentido de la mutua entrega y de la humana procreación, entretejidos con el amor verdadero» (GS 51c).

Por fin, el Concilio menciona expresamente las manifestaciones del amor conyugal. Éste «es capaz de enriquecer con una dignidad especial las expresiones del cuerpo y del espíritu y de ennoblecerlas como elementos y señales específicas de la amistad conyugal». Asociando lo humano y lo divino, ese amor está llamado a crecer y perfeccionarse, en el don libre y mutuo de los esposos, a manifestarse en la ternura y a impregnar su vida toda (GS 49a).

En consecuencia, los actos propios de tal amor conyugal, si son ejecutados de forma humana, «significan y favorecen el don recíproco» en gozosa gratitud (GS 49b) y se orientan a la procreación y educación de la prole (GS 50a). Habría que subrayar, en primer lugar, la importancia de la elección de dos verbos —significar y favorecer— que evocan la misma dinámica sacramental. Importa, además, anotar que la verdad antropológica del amor conyugal se plenifica en el don de la nueva vida naciente [47].

B) Por lo que se refiere al *magisterio posterior,* es preciso comenzar recordando la encíclica *Humanae vitae,* publicada por Pablo VI en 1968. Antes de pasar a considerar el problema específico del control de los nacimientos y la anticoncepción, esta encíclica ofrece unas interesantes reflexiones antropológicas sobre el amor conyugal. Éste tiene por fuente a Dios, que es amor, y puede constituirse en signo sacramental de la gracia al representar la unión de Cristo y de la Iglesia. A esa luz, la encíclica resume en unos pocos trazos las notas y las exigencias características del amor conyugal [48].

Se trata, en efecto, de un amor plenamente *humano,* es decir, sensible y espiritual al mismo tiempo, en cuanto integra la dimensión psicosomática de la persona humana. Se trata, además, de un amor *total,* que constituye una forma peculiar de amistad personal y de entrega sin reservas entre los cónyuges. Es el suyo un amor *fiel y exclusivo* hasta la muerte. Y, por fin, es un amor *fecundo,* al menos en la intención original, puesto que no se agota en la comunión entre los esposos, sino que está llamado a prolongarse en la nueva vida de los hijos (n.8.9) [49].

[47] Véase el rico estudio de F Gil Hellin, *El matrimonio y la vida conyugal,* o c , 129-162

[48] Cf G Martelet, *Amor conyugal y renovación conciliar* (Bilbao 1968), Id , *La existencia humana y el amor Para comprender mejor la encíclica «Humanae Vitae»* (Bilbao 1970)

[49] El texto publicado por la Comisión Episcopal Española para la Doctrina de la Fe, *Una Encíclica profética la «Humanae Vitae» de Pablo VI* (21-11-1992), deja de

En la exhortación *Familiaris consortio* ofrece Juan Pablo II textos muy significativos sobre el amor conyugal. De su rico contenido baste aquí subrayar el énfasis colocado en la especificidad del amor esponsal, en cuanto donación interpersonal —aspecto unitivo— y donación transpersonal —aspecto procreador— (n.14), como más adelante se recordará.

Se refiere también el Papa a la necesidad humana del amor, en cuanto constituye su verdad última y más humana:

> «El hombre no puede vivir sin amor. Permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no le es revelado el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y no lo hace propio, si no participa en él vivamente» (n.18).

Tras afirmar que el amor constituye la base para la comunión interpersonal y transpersonal, que encuentra su lugar privilegiado en el seno de la familia, continúa la exhortación:

> «Esta comunión conyugal hunde sus raíces en el complemento natural que existe entre el hombre y la mujer y se alimenta mediante la voluntad personal de los esposos de compartir todo su proyecto de vida, lo que tienen y lo que son; por esto la comunión es el fruto y el signo de una exigencia profundamente humana... El don del Espíritu Santo es mandamiento de vida para los esposos cristianos y al mismo tiempo impulso estimulante, a fin de que cada día progresen hacia una unión cada vez más rica entre ellos, a todos los niveles —del cuerpo, del carácter, del corazón, de la inteligencia y voluntad, del alma—, revelando así a la Iglesia y al mundo la nueva comunión de amor, donada por la gracia de Cristo» (n.19) [50].

En la Carta *Gratissimum sane,* dirigida a las familias (2-2-1994), al considerar a la familia como «la expresión primera y fundamental de la naturaleza social del hombre», Juan Pablo II subraya que esa «comunidad» se funda en una «comunión» que se refiere a la relación personal entre el «yo» y el «tú» (n.7). Apelando al conocido texto de Gén 2,24, se recuerda igualmente que la elección constante y libre es el origen del matrimonio. He ahí una relación que, en la riqueza de «la verdad en el amor» (cf. GS 24), no sólo remite a la

lado estas observaciones antropológicas para pasar de lleno a la cuestión de los fines de la relación conyugal y la inmoralidad intrínseca de la anticoncepción

[50] El documento OAH incluye una buena reflexión sobre el significado del amor conyugal «El hombre y la mujer constituyen dos modos de realizar, por parte de la criatura humana, una determinada participación del Ser divino: han sido creados "a imagen y semejanza de Dios" y llenan esa vocación no sólo como personas individuales, sino asociados en pareja, como comunidad de amor (GS 12). Orientados a la unión y a la fecundidad, el marido y la esposa participan del amor creador de Dios, viviendo a través del otro la comunión con Él (GS 47-52)» (n 26)

ejemplaridad divina sino que, por eso mismo, se convierte en paradigma de todo amor auténtico

«El hombre y la mujer en el matrimonio se unen entre si tan estrechamente que vienen a ser —segun el libro del Genesis— "una sola carne" (Gen 2,24) Los dos sujetos humanos, aunque somaticamente diferentes por constitucion física como varon y mujer, *participan de modo similar de aquella capacidad de vivir en la verdad y el amor"* Esta capacidad caracteristica del ser humano en cuanto persona, tiene a la vez una dimension espiritual y corporea Es tambien a traves del cuerpo como el hombre y la mujer estan dispuestos a formar una "comunion de personas" en el matrimonio Cuando en virtud de la alianza conyugal, ellos se unen de modo que llegan a ser "una sola carne" (Gen 2,24), su union debe realizarse "en la verdad y el amor", poniendo asi de relieve la madurez propia de las personas creadas a imagen y semejanza de Dios» [51]

Ese amor no puede ser concebido sino en terminos de entrega personal Solo en la entrega sincera se encuentra el hombre plenamente a sí mismo (GS 24) Ésa es la paradoja de la existencia humana, llamada a servir la verdad en el amor «El amor hace que el hombre se realice mediante la entrega sincera de sí mismo Amar significa dar y recibir lo que no se puede comprar ni vender, sino sólo regalar libre y reciprocamente La entrega de la persona exige, por su naturaleza, que sea duradera e irrevocable La indisolubilidad del matrimonio deriva primariamente de la esencia de esa entrega *entrega de la persona a la persona* En este entregarse recíproco se manifiesta el caracter esponsal del amor» (CF 11)

Ese análisis de la seriedad y significatividad del amor humano no quedaria completo si no fuera considerado a la luz de la fe Si el amor esponsal remite al proyecto del Creador que diseñó al ser humano para la realización de su honda verdad en la entrega de sí mismo, remite también a la referencia iconica del ser humano respecto al ser divino El amor esponsal humano es una especie de epifanía del Dios amor

«Sin embargo, no hay verdadero amor sin la conciencia de que Dios "es Amor", y de que el hombre es la unica criatura en la tierra que Dios ha llamado "por si misma" a la existencia El hombre creado a imagen y semejanza de Dios, solo puede "encontrar su plenitud" mediante la entrega sincera de si mismo» (CF 13, cf EV 99)

[51] JUAN PABLO II, Carta a las familias *Gratissimum sane* (2-2-1994), 8 *AAS* 86 (1994) 884 En una linea personalista, el CEC declara que «la sexualidad esta ordenada al amor conyugal del hombre y de la mujer» (2360) El CEC no olvida la doctrina tradicional de los fines de la sexualidad, pero es significativa la importancia que otorga a la manifestacion del amor esponsal

4 RESPONSABILIDAD DE LA FECUNDIDAD

Después de haber considerado la responsabilidad humana sobre el cuerpo y el placer como elementos «materiales» de la sexualidad, es preciso recordar que el amor esponsal, que constituye su elemento «formal» por antonomasia, no puede ser desvinculado de la dimensión vocacionalmente fecunda de ese amor

La entrega del amor es una entrega de vida una entrega de por vida y una entrega para la vida La entrega interpersonal no se agota en la especularidad del encuentro del «yo» con el «tu», sino que se abre necesariamente a la nosotreidad que encuentra su culminación en la vida naciente De ahí que la fecundidad humana forme parte con identico derecho del aspecto formal de la sexualidad humana En consecuencia, constituye el cuarto valor antropológico confiado a la responsabilidad moral de la persona

a) *La experiencia de la fecundidad*

A este tema habrá que volver más adelante, precisamente desde una perspectiva específica de responsabilidad moral ante la paternidad y la maternidad Por tanto, aquí se ofrece esquemáticamente un resumen de la reflexión fundamental sobre este valor, que es también tutelado por la virtud de la castidad que propugna el sexto mandamiento

La responsabilidad ante la vida siempre le ha parecido al ser humano excesivamente pesada y comprometida

En algunas ocasiones de la historia el hombre ha absolutizado la vida y se ha detenido como fascinado ante ella En consecuencia, también pueden los seres humanos dejarse seducir por la fuerza de su propia capacidad reproductora y llevarla a efecto de forma poco responsable

Por el contrario, en otras ocasiones el hombre parece sentir *miedo* ante la vida y sus demandas En algunos momentos de la historia, especialmente marcados por crisis epocales, los seres humanos parecen decididos a aniquilar la vida lo más rapida y radicalmente posible

Es precisamente en esos momentos en los que el hombre tiene miedo al futuro cuando también parece temer la propia fecundidad Entonces, o bien la destruye o bien intenta «dominarla» por medio de ritos magicos Tal vez por eso coincida con los momentos de miedo el predominio de una mentalidad hedonista, que hace del ejercicio de la sexualidad un fin en sí mismo con independencia de toda referencia a la procreación (cf EV 13 16)

b) *El control de la fecundidad*

De hecho, en el mundo actual se ha despertado la preocupación por el control de la fecundidad, sobre todo por razones sociológicas. Entre las diversas teorías y modelos demográficos, ha ejercido especial influencia la doctrina expuesta por Malthus en su *Ensayo sobre el principio de la población* (1778). Se teme a la superpoblación, y se asiste al envejecimiento progresivo de pueblos enteros [52].

Otras razones para invocar el control de la fecundidad se fijan en el nuevo papel asumido por la *mujer* en el mundo de hoy, así como una nueva intelección de la sexualidad como lenguaje afectivo y no sólo como medio para la procreación.

Además, el hombre de hoy se pregunta por el principio de la fidelidad al ritmo de la *«naturaleza»,* que parecía regular su actitud ante la misma fecundidad.

Por último, es preciso tener en cuenta la amplia extensión de las campañas, con frecuencia coactivas, tendentes a la *supresión* de la fecundidad [53].

Tras una llamativa preocupación ante la explosión demográfica, a partir de 1975 se advierte con un sentido de alarma la disminución de la fecundidad en todo el mundo. Como ha expresado un experto de las Naciones Unidas, «Una vez que la transición de la fecundidad ha comenzado, su decrecimiento continúa de manera invariable» [54].

5. LA FECUNDIDAD HUMANA A LA LUZ DE LA ESCRITURA

Ningún problema humano importante ha pasado desapercibido a los hombres y mujeres que nos han dejado constancia del eco de la revelación de Dios en sus vidas. La dimensión fecunda del amor esponsal ocupa muchas páginas de la Biblia, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento.

a) *Antiguo Testamento*

La fecundidad es presentada como el original llamamiento de Dios a la vida, que recorre el tiempo y la historia. El canto con que

[52] M. Strassolo, «Población», en DSoc, 1300-1311.

[53] *Documento de Puebla* 577.

[54] Se trata de Aminur Khan, *Fertility Trends among Low Fertility Countries,* United Nations Secretariat, Nueva York 4/6-nov. 1997, UN/POP/BRF/BP/1997/1, p.11, cit. por la *Declaración del Consejo Pontificio para la familia sobre la disminución de la natalidad en el mundo,* en *OR* 30/13 (27-3-1998) 178s.

hoy se abre la Biblia reconoce en la fecundidad un don de Dios, el último y más espléndido: «Los bendijo Dios y les dijo: Procread y multiplicaos y henchid la tierra y sojuzgadla...» (Gén 1,28). Si el autor tiene ante los ojos los ritos cananeos en los que la petición de la fecundidad alcanzaba un puesto tan importante, esta bendición de Dios está sin duda cargada de intención. La fecundidad humana, vendría a decir, no es un don de los ídolos, sino del Dios de los dioses. El mandato de Dios es repetido, no sin intención, al inaugurarse el orden nuevo del mundo, tras la catástrofe del pecado y el diluvio (9,1).

Los hijos son recibidos como un precioso don de Yahvé (Gén 4,1) y como símbolo de la gratuidad de toda la existencia (Sal 127,3). Su nacimiento constituye un íntimo deseo natural (Gén 19,30-38; cf. Lev 18,6-18), de forma que, cuando faltan, se recurre a la institución de una especie de adopción legal heredada de las culturas mesopotámicas (Gén 16,2; 30,3) o a otros expedientes legales (Dt 25,5; Rut 1,11.13; Mt 22,24). La fecundidad llega a ser un derecho que justifica comportamientos habitualmente tenidos por moralmente equívocos y condenables (Gén 38).

La fecundidad es un sello de las bendiciones de Dios (Gén 22,11) y el símbolo y cifra de las esperanzas mesiánicas (Is 49,21; 60,4.15), así como el mejor deseo dirigido a una desposada. Ése es el buen augurio que sobre Rebeca formulan las gentes de su clan: «¡Oh hermana nuestra, que llegues a convertirte en millares de miríadas, y conquiste tu descendencia la puerta de tus enemigos!» (Gén 24,60). Bendiciones semejantes pronuncian sobre Rut los habitantes de Belén (Rut 4,11).

La citada ley del levirato asume la defensa del hombre que muere sin descendencia y la de la mujer que no ha podido ser madre. Se trata de defender la memoria del uno y la seguridad de la otra (Dt 25,5-10). Esta institución se encuentra en la trama del precioso libro de Rut (1,11.13; 3,9; 4,1-17). En el Nuevo Testamento, la encontramos también tras la pregunta que, sobre la resurrección de los muertos, formulan a Jesús los saduceos (Mt 22,23-33).

Pero el valor de la fecundidad no queda reducido a sus dimensiones biológicas o clánicas. Como todas las realidades humanas, también ésta es considerada en Israel con ojos de creyentes. Los hijos, en efecto, son considerados como un signo de la gratuidad de toda la existencia. Ni el que construye una casa ni el que vigila en la ciudad, logran éxito si el Señor no bendice sus actividades. Así ocurre con la fecundidad (Sal 127,3). Junto al aprecio de la fecundidad, en la Biblia se encuentra también el valor del amor y la ternura como bienes del matrimonio. Las palabras de Elcana a su esposa Ana, que llora su esterilidad, expresan una visión del matrimonio que considera como «mayor bien» la amistad y la ternura entre los cónyuges (1 Sam 1,8).

Un largo camino se ha recorrido para que Sab 3,13-14 deje de considerar la fecundidad como un valor ideal, si no está acompañada por la integridad de la vida. El verdadero ideal no es, pues, la fecundidad biológica, sino la vida virtuosa, tanto en los hijos engendrados como en los mismos padres (Eclo 16,1-3). Así se puede afirmar que «mejor es carencia de hijos acompañada de virtud, pues hay inmortalidad en su recuerdo» (Sab 4,1; cf. Prov 10,7) [55].

b) *Nuevo Testamento*

Jesús no niega la vocación humana a la fecundidad y hasta alude con frecuencia a los trabajos de la maternidad (Jn 16,21), así como a la dignidad de los niños (Mc 9,36). Pero Jesús otorga a la fecundidad un nuevo sentido en la disponibilidad para acoger la Palabra de Dios (Lc 11,27-28).

Con el anuncio del evangelio ha nacido un nuevo tipo de familia, fundado no en la carne ni en los lazos de la descendencia, sino en la atención y cumplimiento de la voluntad del Padre que da vida y sentido a toda paternidad (Mt 12,48-50). Precisamente en eso se funda la propia opción de Jesús por la inimaginable fecundidad del celibato por el Reino de Dios (Mt 19,12).

Esa novedad no deja de resultar llamativa entre las primeras comunidades cristianas. Pablo recuerda a los Corintios que sólo una cosa es importante: la llamada a vivir «en el Señor». A esa vocación fundamental quedan subordinadas tanto la fecundidad biológica del matrimonio como la otra fecundidad de la virginidad (1 Cor 7).

6. LA FECUNDIDAD EN LA DOCTRINA DE LA IGLESIA

A lo largo de la reflexión cristiana sobre el matrimonio, sobresalen San Agustín y Santo Tomás, para los cuales la bondad íntegra y perfecta del matrimonio está expresada por «los tres bienes», a saber, la prole, la fidelidad y el sacramento. Los dos primeros, componen la bondad natural del matrimonio, mientras que el bien del sacramento le aporta la bondad sobrenatural [56].

La doctrina reciente de la Iglesia Católica sobre la fecundidad y la responsabilidad del ser humano sobre ella ha constituido uno de los puntos más conflictivos de los últimos tiempos, tanto por lo que se refiere a la reflexión antropológico-moral como a las orientacio-

[55] Cf. ALONSO-VÍLCHEZ, *Proverbios*, o.c., 261.
[56] F. GIL HELLÍN, *El matrimonio y la vida conyugal*, o.c., 58.

nes pastorales. Puesto que será preciso volver sobre el tema en esta misma obra, se deja para más adelante el estudio más detallado de los momentos más importantes de este pronunciamiento magisterial de la Iglesia.

a) *Concilio Vaticano II*

Durante la celebración del Concilio Vaticano II, el papa Pablo VI se reservó el derecho de nombrar una comisión que estudiara más detenidamente esta cuestión. De todas formas, la Constitución conciliar sobre la Iglesia en el mundo de hoy, al abordar la responsabilidad del hombre ante la vida familiar, no podía silenciar este tema. De entre los textos que le dedicaría conviene aquí recordar algún pasaje más significativo:

> «... El amor matrimonial queda frecuentemente profanado por el egoísmo, el hedonismo y los usos ilícitos contra la generación. Por otra parte, la actual situación económica, socio-psicológica y civil son origen de fuertes perturbaciones para la familia. En determinadas regiones del universo, finalmente, se observan con preocupación los problemas nacidos del incremento demográfico. Todo lo cual suscita angustia en las conciencias...» (GS 47).
>
> «Por su índole natural, la institución del matrimonio y el amor conyugal están ordenados por sí mismos a la procreación y a la educación de la prole, con las que se ciñen como su propia corona» (GS 48).
>
> «El matrimonio y el amor conyugal están ordenados por su propia naturaleza a la procreación y educación de la prole» (GS 50).
>
> «La índole sexual del hombre y la facultad generativa humana superan admirablemente lo que de esto existe en los grados inferiores de vida...» (GS 51) [57].

Estos textos demuestran bien a las claras la preocupación de la asamblea conciliar tanto por el problema demográfico cuanto por los diversos atentados contra la generación humana.

Es cierto que en ellos se mantiene el subrayado tradicional de la finalidad procreativa del matrimonio, pero se completa con una atención semejante al amor conyugal. El énfasis no es exclusivo ni excluyente de ninguno de los dos fines, como se puede apreciar leyendo el contexto, en el que se insiste en la importancia del amor interpersonal de los esposos.

[57] Convendría leer todo el n. 50 a la luz de lo dicho sobre el amor en el n. 49. También el n. 51 ha de ser leído en su totalidad. Para un estudio de la evolución del texto, ver F. GIL HELLÍN, *Constitutionis Pastoralis Gaudium et Spes Synopsis Historica. De dignitate Matrimonii et Familiae fovenda* (Valencia 1982); ID., *El matrimonio y la vida conyugal,* o.c., 93-162.

b) *Magisterio posterior*

A) Tres años después de la clausura del Concilio, Pablo VI publicaría la tan esperada encíclica *Humanae vitae* (25-7-1968). Precisamente la atención dedicada al amor humano es uno de los puntos que más llaman la atención en ese documento. Sólo después de haber esbozado en rápidas pinceladas sus características antropológicas, la encíclica había de referirse al tema central de la paternidad responsable.

He aquí uno de los puntos fundamentales sobre esa cuestión, abordado antes de pasar a precisiones más casuísticas sobre los medios de control de la natalidad:

> «El acto conyugal, por su íntima estructura, mientras une profundamente a los esposos, los hace aptos para la generación de nuevas vidas, según las leyes inscritas en el ser mismo del hombre y de la mujer. Salvaguardando ambos aspectos esenciales, unitivo y procreador, el acto conyugal conserva íntegro el sentido de amor mutuo y verdadero y su ordenación a la altísima vocación del hombre a la paternidad...» (HV 12; cf. 13).

B) En la exhortación postsinodal *Familiaris consortio,* tras afirmar como fundamento de la familia el matrimonio, Juan Pablo II declara que éste y el amor conyugal están ordenados no sólo a la procreación sino también a la educación de la prole. En esa vocación indivisible ambas instituciones encuentran su coronación. Y a continuación se añade:

> «En su realidad más profunda, el amor es esencialmente don y el amor conyugal, a la vez que conduce a los esposos al recíproco "conocimiento" que les hace "una sola carne" (Gén 2,24), no se agota dentro de la pareja, ya que los hace capaces de la máxima donación posible, por la cual se convierten en cooperadores de Dios en el don de la vida a una nueva persona humana. De este modo los cónyuges, a la vez que se dan entre sí, dan más allá de sí mismos la realidad del hijo, reflejo viviente de su amor, signo permanente de la unidad conyugal y síntesis viva e inseparable del padre y de la madre» (n.14).

Habría que añadir otros muchos lugares de la exhortación, en los que se vincula la iconalidad del ser humano —varón y mujer— con la vocación divina a participar en el amor y en el poder y paternidad de Dios «mediante su cooperación libre y responsable en la transmisión del don de la vida humana» (FC 28).

C) Precisamente en la parte en la que se trazan los fundamentos de una reflexión cristiana sobre el amor y la sexualidad, y en un contexto en que se resume la concepción cristiana sobre tales vivencias

fundamentales, las *Orientaciones educativas sobre el amor humano,* publicadas por la Congregación para la Educación Católica, añaden:

> «La sexualidad está llamada a expresar valores diversos a los que corresponden exigencias morales específicas; orientada hacia el diálogo interpersonal, contribuye a la maduración integral del hombre abriéndolo al don de sí en el amor; vinculada, por otra parte, en el orden de la creación, a la fecundidad y a la transmisión de la vida, está llamada a ser fiel también a esta finalidad suya interna».

El texto continúa subrayando que el amor humano y su íntima vocación a la fecundidad constituyen «significados y valores» imprescindibles de la sexualidad. De hecho son tan inseparables que se incluyen y reclaman mutuamente. En consecuencia, no pueden ni deben ser considerados como alternativos u opuestos entre sí (n.32).

D) Por lo que respecta al *Catecismo de la Iglesia Católica,* se habrá de leer toda la sección comprendida entre los nn. 2360-2379 para percibir tanto la riqueza teológica del tema como las implicaciones morales que comporta. Por lo que a esta cuestión concreta interesa, es preciso subrayar dos pensamientos fundamentales:

> «La fecundidad es un don, un *fin del matrimonio,* pues el amor conyugal tiende naturalmente a ser fecundo. El niño no viene de fuera a añadirse al amor mutuo de los esposos; brota del corazón mismo de ese don recíproco, del que es fruto y cumplimiento» (2366).

De acuerdo con algún otro documento reciente de la Iglesia, se afirma que «el hijo no es un *derecho,* sino un *don».* De hecho, el «don más excelente del matrimonio» no es algo sino alguien: una persona humana. Así pues, el hijo no puede ser considerado como un objeto de propiedad. No se puede hablar de «derecho al hijo». Si se pretende utilizar esa terminología, habrá que afirmar que sólo el hijo posee verdaderos derechos. El texto se refiere a dos: el de «ser el fruto del acto específico del amor conyugal de sus padres, y el derecho a ser respetado como persona desde el momento mismo de su concepción» [58].

E) En la carta *Gratissimum sane,* dirigida a las Familias, Juan Pablo II dedica un amplio espacio a las cuestiones relativas a la paternidad y la maternidad. Subraya una vez más que «las dos dimensiones de la unión conyugal, la unitiva y la procreativa, no pueden separarse artificialmente sin alterar la verdad íntima del mismo acto conyugal» (12). El discurso se centra especialmente en el significado antropológico de la persona y de la entrega. El texto añade que «la

[58] CEC 2378. El pretendido derecho al hijo había ya sido discutido por la instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *Donum vitae* (22-2-1987) 2,8.

unión conyugal conlleva la responsabilidad del hombre y de la mujer ante la vida, una responsabilidad potencial que llega a ser efectiva cuando las circunstancias lo imponen». A la luz de estos conceptos se añade un apartado fundamental:

> «En el momento del acto conyugal, el hombre y la mujer están llamados a ratificar de manera responsable *la recíproca entrega* que han hecho de sí mismos con la alianza matrimonial. Ahora bien, la lógica de la *entrega total del uno al otro* implica la potencial apertura a la procreación: el matrimonio está llamado así a realizarse todavía más plenamente como familia. Ciertamente, la entrega recíproca del hombre y de la mujer no tiene como fin solamente el nacimiento de los hijos, sino que es, en sí misma, mutua comunión de amor y de vida. Pero siempre debe garantizarse *la íntima verdad de tal entrega.* "Íntima" no es sinónimo de "subjetiva". Significa más bien que es esencialmente coherente con la verdad objetiva de aquellos que se entregan» (CF 12).

Se puede observar que tales afirmaciones incluyen una fuerte referencia tanto a la verdad ontológica de la relación esponsal cuanto al significado de la vida y los actos conyugales. Unos temas que resultan fundamentales en la filosofía personalista que impregna el reciente magisterio de la Iglesia sobre el matrimonio y la familia [59].

7. REFLEXIÓN ÉTICA SOBRE EL AMOR Y LA FECUNDIDAD

La sexualidad es codimensional con toda la existencia humana, como ya se ha dicho. Entendida en términos generales, refleja la madurez de la persona. Por eso no puede ser reducida a sola genitalidad ni tan siquiera a la pura corporeidad.

Y, sin embargo, son muchas las propuestas que, a través de los diversos medios de información y socialización, insisten en desvincular el ejercicio de la sexualidad del compromiso del amor. La cultura contemporánea insiste en hablar de la «pareja», pretendiendo eludir tanto el compromiso estable como la formación de la familia. La familia, en cambio, constituye un espacio privilegiado de vivencia, donde la sexualidad es vista cada día con relación al compromiso y la expresión del amor y la ternura, así como en la contemplación del don de la fecundidad y en la gratitud por el misterio de la vida.

[59] Véase a este respecto EV 23, 43, 52, 86 y 92.

a) *El don del amor*

La sexualidad es en el ámbito del matrimonio —y en consecuencia, de la familia— el lenguaje privilegiado de un amor personal y oblativo, definitivo, fecundo y público. O, al menos, ése es el ideal al que tanto el matrimonio como la familia han de seguir tendiendo cada día.

Otra cosa es que, en la realidad, también en el seno del matrimonio, la vivencia de la sexualidad se encuentre marcada por los signos de los tiempos, por los egoísmos no superados, por los antivalores que flotan en el ambiente. La pareja —y también la pareja unida en el matrimonio cristiano— ha vivido con frecuencia en el miedo a la expresión de la sexualidad, considerada un tabú tan fuerte como la muerte. Hoy se constata, por otra parte, que son pocas las parejas que han logrado realizar un ideal coherente de la sexualidad. Y, sin embargo, es la pareja que vive el amor esponsal la que constituye el espacio ideal donde se han de vivir e integrar, de forma misericordiosa y humana, incluso las deficiencias en la realización de tal ideal.

El amor esponsal participa siempre de la gratuidad de lo milagroso [60]. Sin embargo, está llamado a encarnar el esfuerzo del compromiso moral, en una tarea de continua ascesis y purificación [61]. A todo lo que, entre unas referencias y otras, queda dicho, habría que añadir solamente que la virtud de la castidad, propugnada y tutelada por el sexto mandamiento, ejerce una especial protección sobre el amor conyugal. Ése es el objeto formal de su aparente carácter prohibitivo. Esa protección sobre el amor implica algunos compromisos éticos imprescindibles:

— ayudar a superar las dificultades y escalones, más o menos cosificadores y despersonalizadores, con que la entrega amorosa tropieza;

— preservar la vocación humana a la integridad e integralidad del don mutuo que la sexualidad significa y realiza;

— conjurar los peligros que siempre acechan a ese «encuentro» en «amistad», llamado a una autotrascendencia personal y temporal;

— ofrecer un plus de significatividad y un principio de criterio para el discernimiento sobre las manifestaciones sexuales que contradicen tal vivencia del amor.

[60] Ver las atinadas reflexiones de S. PALUMBIERI, *Antropologia e sessualità...*, o.c., esp. cap. V y VI.

[61] M. V. ATTARD, «The Moral-Ascetical Dimensions of Sexuality and Love»: *Semin* 24 (1984) 83-94.

He ahí algunas de las pautas éticas que califican o descalifican la vivencia de esa experiencia tan rica y ambigua a la vez como es el amor humano.

b) *El don de la fecundidad*

En un tema ulterior será preciso esbozar algunos puntos concretos respecto a la moralidad del control de los nacimientos. Baste aquí añadir algunas reflexiones sobre la responsabilidad moral ante el don y la tarea de la fecundidad humana.

Las estructuras de reproducción parecían hasta hace poco las más estables dentro del contexto de un mundo en cambio. Pero el número de hijos habidos en el matrimonio ha descendido notablemente. Y con el hecho numérico ha cambiado también la valoración de la paternidad-maternidad. En la cultura rural, cada hijo que nacía aportaba a la familia una fuente de ingresos, por exigua que fuese. En la sociedad postindustrial cada nuevo hijo supone un enorme desequilibrio para la economía del hogar. Son muchas las exigencias que comporta con relación a la sanidad, la educación y el acceso a un puesto de trabajo remunerado.

Además, ha cambiado la misma concepción de la reproducción. La relación sexual —como diálogo íntimo o como función reproductora— se veía antes más vinculada a una especie de determinismo natural. Había que aceptar los hijos «que vinieran». Hoy la mutua entrega sexual se entiende más bien como una opción y un acto de libertad personal. Se buscan los hijos en el momento en que los esposos se consideran preparados para aceptarlos. No los aman porque han nacido, sino que nacen porque los han amado antes de que comenzaran a existir.

Esta nueva visión, menos naturalista y más personalista, sólo ha sido posible cuando la ciencia ha puesto en manos de la pareja los medios para controlar su propio dinamismo biológico. La «paternidad responsable» es posible y necesaria.

Las orientaciones políticas, a menudo desde un nivel supranacional, han despenalizado y en cierto modo impuesto un sistema de información y asistencia con vistas al aborto. La técnica, por otra parte, ha hecho posibles nuevas formas de procreación humana asistida —fecundación extracorpórea, homóloga o heteróloga, paternidad monoparental, maternidad subrogada, etc.— que ya están influyendo notablemente en la misma comprensión teórica de la familia, en su organización práctica y en su regulación jurídica.

Ante esa simple observación se puede ya deducir que la fecundidad es para el ser humano una responsabilidad ética inesquivable.

Además, para el creyente en un Dios Creador es una de las señales de su fe en la providencia. El ser humano ha sido llamado por Dios a ser colaborador en la creación del mundo.

Tal responsabilidad, sin embargo, no es aplicable a cada uno de los seres humanos. Ello exige que cada persona ejerza un decidido y generoso criterio de discernimiento para descubrir la vocación a la fecundidad a la que ha sido llamada. Y aun en la certeza de haber sido llamada a la promoción de la vida humana, queda todavía por ejercer un juicio ético sobre las intenciones y las actitudes que informan la decisión por la paternidad o la maternidad. Pero se requiere también un juicio ético sobre las condiciones en las que se ejerce tal vocación.

La finalidad procreativa de la sexualidad ha de acompañar en principio a su dimensión unitiva. El amor es procreador. Pero es preciso clarificar el tipo de amor que responsablemente puede y debe abrirse a la procreación.

Finalmente, el don y responsabilidad de la fecundidad conlleva un juicio ético sobre los medios empleados eventualmente para fomentarla o bien para espaciarla o impedirla. Dejamos por ahora estas consideraciones hasta el momento de estudiar este problema concreto de la ética de la sexualidad [62].

[62] G. CAMPANINI, «Matrimonio», en NDTM, 1109-1123; B. HARING, *Libertad y fidelidad en Cristo,* II (Barcelona 1985) 535-549.

SEGUNDA PARTE

MORAL SEXUAL ESPECÍFICA

CAPÍTULO VII

AUTOEROTISMO Y MASTURBACIÓN

BIBLIOGRAFÍA

CAPPELLI, G., *Autoerotismo: un problema morale nei primi secoli cristiani?* (Bolonia 1986); ID., «Autoerotismo», en NDTM, 109-120; DURAND, G., *Sexualité et foi...,* o.c., 201-233; KEANE, PH. S., *Sexual Morality...,* o.c., 57-70; LAWLER, R.-BOYLE, J.-MAY, W. E., *Ética sexual...,* o.c., 333-349; LÓPEZ AZPITARTE, E., *Ética de la sexualidad y del matrimonio,* o.c., 191-217; ID., *Simbolismo de la sexualidad humana...,* o.c., 127-141; PLÉ, A., *Masturbación. Reflexiones morales y pastorales* (Madrid 1971); ROSSI, L.-GARBELLI, G. B., «Masturbación», en DETM, 625-636, 1417-1419; TREVIJANO, P., *Madurez y sexualidad,* o.c., 105-116; VICO PEINADO, J., *Liberación sexual y ética cristiana,* o.c., 497-547.

En la primera parte de esta obra se ofrecen unas pistas para el estudio de la antropología de la sexualidad. Tras considerar el problema de la fundamentación de la ética sexual en el seno de una sociedad pluralista, se evoca el tratamiento que a esta vivencia humana dedica la Sagrada Escritura. Y, finalmente, se inicia una reflexión sobre los valores morales que tutela la virtud de la castidad. Consideramos así esbozada, en la medida de lo posible, una ética general de la sexualidad desde un punto de vista cristiano.

En esta segunda parte se examinan algunos problemas concretos, intentando aplicar los principios antes enunciados. No se trata de caer en la casuística, sino de repensar algunas cuestiones clásicas analizadas por la Teología moral de la sexualidad.

Nuestro estudio se fija por el momento en la consideración del autoerotismo para pasar después al homoerotismo y a las relaciones sexuales prematrimoniales y extramatrimoniales.

1. VALORACIÓN ANTROPOLÓGICA DEL AUTOEROTISMO

a) *Definición*

La definición de este fenómeno no ha sido fácil. Como para salir al paso de las deficiencias de definiciones tradicionales que se centraban excesivamente en el aspecto biológico, G. Cappelli prefiere denominarlo como *autoerotismo,* al tiempo que lo describe como «la

provocación mecánica (general pero no necesariamente manual) de la excitación sexual que el individuo realiza por sí solo, de forma más o menos deliberada y consciente, por lo general en un contexto de fantasías y deseos eróticos» [1].

Con esos rasgos específicos, el autoerotismo queda diferenciado de cualquier emoción o excitación sexual espontánea, como también de la procurada en un contexto de relación, tanto homosexual como heterosexual La cuestión del autoerotismo, sin embargo, incluye numerosos aspectos, difíciles de separar entre sí

A partir de la publicación del *Informe Kinsey,* aun los documentos oficiales de la Iglesia aluden a «la gran difusión del vicio solitario, particularmente entre la juventud masculina El fenómeno —se dice— se debe en parte al instinto sexual normal, el cual, sin embargo, puede estimularse todavía por circunstancias objetivas» [2] Es importante tener en cuenta los datos estadísticos, por lo que pueden tener de significativos para el analisis de la realidad Pero sería bastante inadecuado utilizarlos para calificar el fenómeno como «natural» en sentido de «normal» o «normativo»

Es cierto que en determinados momentos de la vida, especialmente en la niñez y la adolescencia, algunas manifestaciones de autoerotismo tienen un significado puramente fisiológico, sin una clara decisión egoísta de la persona [3] Ese mismo carácter de experiencia estrictamente situada en la esfera fisiológica determina la mayor o menor frecuencia de su ocurrencia y su relación con la posibilidad de elección o rechazo por parte del sujeto

Por otra parte, el diferente grado de presión hormonal sobre las personas de uno y otro sexo, especialmente durante la adolescencia, incide sobre su diversa frecuencia En consecuencia, la mera consideración de los datos biológicos y biográficos del sujeto sugiere ya una diversificación de la evaluación del fenómeno y la apreciación del diverso grado de «normalidad» en uno u otro sexo [4].

b) *Significados diversos*

Aun desde el mismo punto de vista psicológico, el autoerotismo nunca es del todo unívoco Como todo tipo de comportamiento, ha

[1] G Cappelli, «Autoerotismo», a c , 110

[2] CCA II, 342, cf K Hormann, «Masturbacion», en K Hormann, *Diccionario de moral cristiana* (Barcelona 1985) 775, L Rossi, «Masturbacion», a c , 625 636

[3] Cf A Alsteens, *La masturbacion en el adolescente* (Barcelona 1972)

[4] R Affemann, *La sexualidad en la vida de los jovenes* (Santander 1979) 147

de ser estudiado como una realidad muy compleja, que puede adquirir significados diversos

En general, se podría decir que aparece como una etapa bastante primitiva en el necesario desarrollo de la madurez de la persona y en su inesquivable apertura al encuentro interpersonal Esta interpretación ha sido asumida también por la Teología Moral

> «El autoerotismo adolescente tiene un *significado evolutivo,* pero por eso mismo esta sujeto a la *ambiguedad* como cualquier fase de transicion, reúne en si la tension que busca su propia superación y las caracteristicas de la inmadurez junto con los peligros de fijacion La llamada a la superacion que el autoerotismo en si mismo encierra corre el riesgo de no ser escuchada la facil gratificación que ofrece tiene el peligro de crear un lazo que atenace la atención del muchacho, un acto aislado puede dar origen a un habito, un comportamiento, una mentalidad y actitud interior que detiene en unos niveles narcisistas el desarrollo psicosexual del adolescente y disminuye su capacidad de madurar y progresar en el camino del amor» [5]

Por referirnos concretamente al autoerotismo adolescente, se podría decir que se trata de un *síntoma* que puede orientarnos en el estudio de la persona y en concreto puede llevarnos a detectar un trastorno anormal de la maduración. De todas formas el esquema evolutivo, aun siendo tan importante, no es el único paradigma que se ha de tener en cuenta

En cada caso concreto, pero también en el estudio sistemático del fenómeno, es necesario establecer una cuidadosa distinción entre sus *posibles causas,* como podrían ser 1) factores hereditarios, que se muestran más activos en algunas personas, por ejemplo las que pertenecen al tipo asténico, 2) origen psicogénico, como en los casos determinados por el ambiente social, permisivo y favorecedor de una seducción frecuente, 3) otras causas «no sexuales» del autoerotismo, como pudiera ser la curiosidad inicial o bien la búsqueda de una gratificación fácil en situaciones de especial tensión convivencial

Es necesario, además, establecer una atenta distinción entre las diversas *situaciones* con el fin de considerar su tipología 1) por razón del momento evolutivo en el que tiene lugar, 2) por razón del estrato personal en que se sitúa el fenomeno, 3) por razón de la «normalidad» psicológica de la persona, 4) por razón de la frecuencia de sus manifestaciones, 5) por razón de su finalidad

[5] G CAPPELLI, «Autoerotismo», a c , 112

2. REFERENCIAS BÍBLICAS

La reflexión moral sobre esta cuestión suele aducir como base para su juicio algunas referencias bíblicas y apela a la fuerza normativa de la tradición cristiana.

a) *Antiguo Testamento*

Por lo que se refiere al *Antiguo Testamento* se suele citar con frecuencia el caso de Onán (Gén 38,8-10). Este texto habría de ser citado una y otra vez por los moralistas, con una referencia explícita a la desaprobación de Dios sobre tal conducta.

También la reflexión moral judía se apoya en ese texto para condenar la masturbación. Consideraba que quien derramaba el semen es como si matara niños. Afirmaba el rabbí José que el Mesías no vendría hasta que hubieran nacido todas las almas de los niños no nacidos. El rabí Johanan ben Nappaha, que vivió en Palestina en el siglo III, enseñaba que «quien derrama el semen en vano, merece la muerte». Y, por fin, el Talmud de Babilonia comparaba la masturbación con el homicidio, apoyando su razonamiento en el pasaje bíblico que refiere el comportamiento de Onán con su esposa [6].

Entre los Padres de la Iglesia, San Agustín interpreta el episodio de Onán como un obstáculo para la procreación. Así puede comentar que, «aunque sea con su propia esposa, yace ilícita y torpemente quien evita la concepción de la prole: pecado que cometió Onán, hijo de Judá, y por él lo mató Dios» [7].

Sin embargo, el sentido de la condena del comportamiento de Onán no se debe tanto a la razón del autoerotismo, como a la de su desprecio por la ley del levirato, que imponía la obligación a los parientes más cercanos de suscitar descendencia al israelita que hubiera muerto sin descendencia, según se ha explicado en otro capítulo de esta obra (Dt 25,5-10) [8]. La acción de Onán constituye una ofensa

[6] *Niddah* 13ab: L. GOLDSCHMIDT, *Der babylonische Talmud*, XII (Berlín 1936) 379s. Tal interpretación del pecado de Onán en la literatura talmúdica podría fundarse en los *Testamentos de los XII Patriarcas*, y más concretamente en el *Testamento de Judá* (10,1-5), en el que se atribuye a Er el mismo pecado de Onán; cf. J. T. NOONAN, *Contraception. A History of its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists* (Cambridge, MA 1965) 50; A. DÍEZ MACHO, *Indisolubilidad del matrimonio y divorcio en la Biblia...*, o.c., 270.

[7] SAN AGUSTIN, *De coniug. adult.*, II, 12: PL 40,482.

[8] Cf. A. M. DUBARLE, «La Bible et les Pères ont-ils parlé de la contraception?»: *La Vie Spirituelle. Suppl.* 15 (1962) 575s, donde ha recogido las diversas interpretaciones sobre la causa del castigo de Onán: *1)* por el método contraceptivo usado; *2)* por falta de afecto a la familia; *3)* por violación de la ley del levirato; *4)* por egoís-

contra la justicia. Es una injusticia contra la memoria del hermano fallecido, pero también contra la viuda. Habiendo aceptado el matrimonio y faltando al compromiso adquirido, Onán no deja otra posibilidad a Tamar, que le debe fidelidad bajo pena de muerte [9].

b) *Nuevo Testamento*

Por lo que se refiere al *Nuevo Testamento,* suelen citarse los textos de 1 Cor 6,9-10; Gál 5,19-21 y Ef 5,3. Sin embargo, una atenta lectura nos demuestra que ninguno de estos textos, pertenecientes o bien a los esquemas de «excomunión» o a los «catálogos de vicios y virtudes», condena directamente la masturbación. En cuanto al pasaje de 1 Cor 6,9, es preciso observar que el término «malakoi» (traducido en la Vulgata por *molles)* se refiere en particular a «los afeminados», es decir a los homosexuales pasivos y también en general a los depravados.

El texto de Gál 5,19 contrapone las obras de la carne al fruto del espíritu. Entre las primeras, se recuerdan las palabras ya mencionadas a propósito de Ef 5,3 y se añade una referencia al «comportamiento licencioso» *(asélgueia)* [10]. Pero tampoco aquí tenemos una referencia explícita al autoerotismo, sino, más bien, una condena de los desórdenes sexuales en general.

El silencio de la Sagrada Escritura sobre el autoerotismo no puede ser invocado como indicio de aprobación. En el mensaje bíblico, mucho más importante que la prohibición de un comportamiento depravado es la oferta de los valores positivos que se tratan de proponer. En este sentido, los pasajes mencionados invitan expresamente a los cristianos a vivir de una forma radical un espíritu que no se limita a ideales abstractos, sino que se refleja en comportamientos muy concretos a la hora de vivir el don de la sexualidad.

3. TEOLOGÍA Y VIDA DE LA IGLESIA

a) *Los Padres y la Teología*

Tras el silencio de los cuatro primeros siglos cristianos, se puede señalar en Cirilo de Alejandría el inicio de una cierta enseñanza es-

mo y por el acto contraceptivo; *5)* por aceptar una obligación de la ley y evadirse del deber impuesto por ella.

[9] L. ALONSO SCHOKEL, *Pentateuco.* I: *Génesis-Éxodo* (Madrid 1970) 176; cf. J. DOWNEY, «The Sin of Onan»: *BToday* 77 (1955) 331-337.

[10] W. SCHRAGE, *Ética del Nuevo Testamento* (Salamanca 1987) 228.

pecífica sobre el tema de la masturbación. Refiriéndose a Onán, afirma que rompió la ley del coito, y comentando las leyes de pureza del AT, aborda explícitamente el tema de las poluciones, en cuanto supresión de la fecundidad [11].

En Occidente, la primera mención explícita de la masturbación en un contexto moral se encuentra en la tradición bretona de los libros penitenciales. En ellos aparecen tanto la mención del pecado de masturbación como las penas que se imponen a los pecadores [12].

La *doctrina escolástica,* influida por la medicina árabe, considera como un pecado la masturbación, al considerar el semen como el principio único de la vida. La analogía con la relación existente entre la simiente y la tierra que la recibe, observada de forma precientífica, servía de modelo para la interpretación del proceso generativo humano. En consecuencia, era obligado deducir que la masturbación atentaba contra la naturaleza. En realidad constituía la acción más próxima al homicidio, por destruir al ser humano *(homunculus)* que se pensaba contenido en la «semilla» generativa. En coherencia con tal planteamiento, el juicio ético había de limitarse al comportamiento del varón [13].

b) *De Santo Tomás a los manuales*

Santo Tomás menciona esta cuestión en el marco de su estudio sobre la virtud de la templanza. Entre los pecados que constituyen las especies de lujuria, ocupan el puesto más grave los vicios contra la naturaleza, entre los cuales enumera en primer lugar la «inmundicia», que también se puede llamar «molicie», para referirse luego a la «sodomía» u homosexualidad y a la bestialidad [14]. Por la «molicie» o «polución», el lujurioso no busca la generación humana, sino la delectación venérea, que puede obtenerse sin los actos conducentes a la generación.

Aunque el Doctor Angélico no lo diga expresamente, ahí parece radicar la razón formal de este vicio. De hecho, dice él, en el vicio

[11] San Cirilo de Alejandria, *Glaphyra* 6 PG 69,309-310, Id , *De adoratione et cultu* 12 y 15 PG 68,795 997

[12] Cf S Gonzalez Rivas, *La penitencia en la primitiva Iglesia española* (Salamanca 1949) 178 G Cappelli, *Autoerotismo Un problema morale* , o c , 239-253

[13] F Santos Neila, «La masturbación en la moral coránica» *Pentecostés* 9 (1971) 194-221

[14] STh 2-2, 154, 11 para esa última denominación, se refiere a la *Suma Teologica* de Alejandro de Hales Ver también STh 2-2, 153, 2 y 3 ad 1m, donde se refiere a la masturbación como un acto que va contra la finalidad otorgada al semen humano por el mismo Dios

contra la naturaleza el hombre traspasa las leyes naturales del uso de los actos venéreos, así que en esa materia, ese pecado es el más grave de una serie de acciones que él jerarquiza con relación a la finalidad primera de la procreación.

La moral de *los manuales* establecía todo un abanico de distinciones entre la masturbación masculina y la femenina (calificadas como prolífica o improlífica) y atendía especialmente a su voluntariedad (voluntaria: *in se* o *in causa;* e involuntaria: morbosa o nocturna). La directa y perfectamente voluntaria era considerada siempre e intrínsecamente como pecado grave. Respecto a la indirectamente voluntaria, la matización se basaba en la diversidad y justificabilidad de la motivación y en la relación entre la causa y el efecto.

4. DOCTRINA DE LA IGLESIA

No son muy numerosos los pronunciamientos del magisterio de la Iglesia sobre el problema del autoerotismo.

Durante el pontificado de Alejandro VII, el Santo Oficio (24-9-1665) condena una proposición laxista, según la cual «mollities, sodomia et bestialitas» son pecados de la misma especie menor, por lo cual bastaría confesarse simplemente de haber procurado la polución (D 1124; DH 2044).

En tiempos de Inocencio XI, otro decreto del Santo Oficio (2-3-1679) condena una afirmación de Caramuel que hoy llama la atención. Según él, la «mollities» no está prohibida por el derecho natural y, si no hubiese sido prohibida por Dios, sería frecuentemente buena y hasta obligatoria gravemente (D 1199; DH 2149). La afirmación de Caramuel obedece, por una parte, a un planteamiento excesivamente nominalista de la reflexión moral y, por otra, a la mencionada hipótesis médica de los «humores dañinos».

De nuevo el Santo Oficio se pronuncia sobre un tema aparentemente semejante (2-8-1929), pero con una perspectiva diferente. Niega que pueda ser lícita la obtención del esperma mediante masturbación con fines clínicos, y concretamente para la detección y terapia de enfermedades venéreas (D 2201; DH 3684). También Pío XII habría de insistir con frecuencia en la inmoralidad de la «masturbación», aun intentada con fines clínicos [15].

[15] Véanse, por ejemplo, sus alocuciones del 8-10-1953 y 19-5-1956 *Discorsi e Radiomessaggi di Pio XII,* VI 193, XIV 75s, XV 378, XVIII 217-219, *AAS* 45 (1953) 678, 48 (1956) 472s La Penitenciaría Apostólica rechazo la opinión que sostiene la licitud de la masturbación femenina cf M ZALBA, *Theologiae Moralis Compendium,* II (Madrid 1958) 160, n 39

a) *Dos documentos vaticanos*

Sin embargo, en el último tercio del siglo XX nos encontramos con algunos documentos vaticanos más amplios y concretos:

A) La declaración *Persona humana* comienza recogiendo una opinión, según la cual a veces «no se da falta real y grave sino en la medida en que el sujeto ceda deliberadamente a una autosatisfacción cerrada en sí misma (ipsación)». Según la misma opinión puede haber ciertamente un desorden objetivo en tal comportamiento: «Entonces sí que el acto es radicalmente contrario a la unión amorosa entre personas de sexo diferente, siendo tal unión, a juicio de algunos, el objetivo principal del uso de la facultad sexual» (n.9).

Pues bien, la declaración rechaza abiertamente tal opinión como contraria a la doctrina y la práctica pastoral de la Iglesia, afirmando: «La masturbación es un acto intrínseca y gravemente desordenado». La razón que el documento aporta para emitir tal juicio analiza el sentido antropológico del encuentro sexual, aludiendo a su significación objetiva:

> «El uso deliberado de la facultad sexual fuera de las relaciones conyugales normales contradice esencialmente a su finalidad, sea cual fuere el motivo que lo determine. Le falta, en efecto, la relación sexual requerida por el orden moral; aquella relación que realiza el sentido íntegro de la mutua entrega y de la procreación humana en el contexto de un amor verdadero. A esta relación regular se le debe reservar toda actuación deliberada de la sexualidad».

Según la afirmación explícita del documento, no se puede asegurar que la Sagrada Escritura repruebe este pecado bajo una denominación particular. Sin embargo, se recuerda que la tradición ha entendido que esta actuación está condenada en el Nuevo Testamento cuando en él se habla de «impureza», de «lascivia» o de otros vicios contra la castidad [16].

El documento recuerda, además, que la frecuencia sociológica de tal comportamiento no permite formular un juicio de valor sobre el mismo. Atendiendo a los datos ofrecidos por la psicología, establece una distinción entre la masturbación como mal moral objetivo y la responsabilidad y la falta subjetiva:

> «La inmadurez de la adolescencia, que a veces puede prolongarse más allá de esa edad, el desequilibrio psíquico o el hábito contraído pueden influir sobre la conducta, atenuando el carácter deliberado del acto, y hacer que no haya siempre falta subjetivamente grave. Sin em-

[16] Véase en la nota 18 la referencia a los documentos anteriores del Magisterio a los que remite ese juicio.

bargo, no se puede presumir como regla general la ausencia de responsabilidad grave. Eso sería desconocer la capacidad moral de las personas».

Por fin, observa la declaración vaticana que, en la práctica pastoral, será necesario considerar el comportamiento de las personas en su globalidad.

El documento sigue, por tanto, la línea tradicional del juicio moral. Sin embargo, introduce algunas novedades significativas, como el silencio sobre el «onanismo», la advertencia sobre la evolución psíquica de la persona y la necesidad de atender a su comportamiento global a la hora de formular un juicio ético concreto.

B) Las *Orientaciones educativas sobre el amor humano* [17] sitúan el autoerotismo en el marco global del progreso continuo hacia la entrega oblativa del amor interpersonal. Este documento de la Congregación para la Educación Católica repite la calificación de la masturbación como «grave desorden moral», en cuanto que contradice la finalidad de la sexualidad. Se diría que contradice la «verdad» misma de la sexualidad humana:

> «Es objetivo de una auténtica educación sexual favorecer un progreso continuo en el control de los impulsos para abrirse a su tiempo a un amor verdadero y oblativo. Un problema particularmente complejo y delicado que puede presentarse es el de la masturbación y sus repercusiones en el crecimiento integral de la persona. La masturbación, según la doctrina católica, es un grave desorden moral, principalmente porque es usar de la facultad sexual de una manera que contradice esencialmente su finalidad, por no estar al servicio del amor y de la vida según el designio de Dios» (OAH 98).

Como se puede observar, el criterio para evaluar la moralidad objetiva no se basa tan sólo en la frustración de las fuentes de la vida sino en la dificultad para una entrega en el amor, que se presenta como la meta de la evolución personal.

Una vez afirmada la gravedad «objetiva», insiste en la necesidad de efectuar un discernimiento sobre la responsabilidad subjetiva de la persona, y por tanto sobre su culpabilidad, de modo que «aun teniendo en cuenta la gravedad objetiva de la masturbación, se requiere gran cautela para evaluar la responsabilidad subjetiva de la persona» (n.99).

Merece la pena subrayar en este documento su insistencia sobre el hecho del crecimiento gradual de la persona. Considera la masturbación como «síntoma» de otros problemas personales o relaciona-

[17] CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones educativas sobre el amor humano* (1-11-1983), n.98-100: *Ecclesia* 2155 (24-12-1983) 33.

les y trata de situarla en un marco más amplio, como se ve por la alusión a «otras formas de autoerotismo» (n.99).

Además del juicio moral, el documento ofrece también orientaciones pedagógico-pastorales: como la exhortación a «desdramatizar» el problema, sobre todo cuando ocurre en la vida del adolescente; y como la necesidad de promover una orientación de la persona hacia el amor oblativo interpersonal.

El documento, por otra parte, invita al recurso a los medios ascéticos habituales, como la oración, y ofrece una interesante nota antropológica sobre las repercusiones que el autoerotismo implica en el crecimiento personal integral (n.100).

b) *Catecismo de la Iglesia Católica*

El *Catecismo de la Iglesia Católica* aborda esta cuestión en el marco del tratamiento del sexto mandamiento y precisamente entre las ofensas a la castidad. La doctrina allí expuesta, tras ofrecer una especie de definición del problema, repite en realidad el planteamiento de los dos últimos documentos citados, aunque no mencione explícitamente el más reciente:

> «Por *masturbación* se ha de entender la excitación voluntaria de los órganos genitales a fin de obtener un placer venéreo. "Tanto el Magisterio de la Iglesia, de acuerdo con una tradición constante, como el sentido moral de los fieles, han afirmado sin ninguna duda que la masturbación es un acto intrínseca y gravemente desordenado". "El uso deliberado de la facultad sexual fuera de las relaciones conyugales normales contradice a su finalidad, sea cual fuere el motivo que lo determine". Así, el goce sexual es buscado aquí al margen de "la relación sexual requerida por el orden moral; aquella relación que realiza el sentido íntegro de la mutua entrega y de la procreación humana en el contexto de un amor verdadero".
>
> Para emitir un juicio justo acerca de la responsabilidad moral de los sujetos y para orientar la acción pastoral, ha de tenerse en cuenta la inmadurez afectiva, la fuerza de los hábitos contraídos, el estado de angustia u otros factores psíquicos o sociales que pueden atenuar o tal vez reducir al mínimo la culpabilidad moral» [18].

5. HACIA UNA VALORACIÓN ÉTICA

La valoración moral que la tradición formulaba sobre este comportamiento se basaba casi exclusivamente en su aspecto biológico.

[18] CEC 2352. El entrecomillado remite a PH 9.

En algunas ocasiones era descalificado, puesto que la masturbación afectaría a la finalidad procreadora de la sexualidad humana e iría, en consecuencia, contra el bien de la especie. De la consideración de la sexualidad humana como necesaria para su fin primario, entendido como la procreación y continuación de la especie, había de deducirse una valoración de la masturbación como pecado «contra la naturaleza». Se aludía también con frecuencia a las consecuencias de tal comportamiento.

a) *Moralidad objetiva y culpabilidad*

Aun entre las orientaciones más permisivas, en el ámbito de la teología moral es habitual subrayar que el autoerotismo en modo alguno constituye el ideal de la sexualidad humana. En términos objetivos, «la masturbación es un ejercicio anti-unitivo de la sexualidad. Por él se destruye simbólicamente la orientación intrínseca de la sexualidad al encuentro con el otro, en un solipsismo egoístico» [19].

Por lo que se refiere a la valoración de este fenómeno en la adolescencia, nos parece interesante el juicio emitido por el Catecismo alemán ya citado:

> «Esas situaciones indican que todavía no se ha logrado la integración plena de la sexualidad en la persona. La masturbación puede expresar inmadurez, pero también un narcisismo equivocado. Cuando se la desea conscientemente y uno se apega a ella, la masturbación es un comportamiento moralmente equivocado» (CCA II, 342).

Esta observación no le impide concluir que sería un gravísimo error inculcar a quienes han contraído ese hábito «un fuerte sentimiento de culpabilidad capaz de destruir todo estímulo de vida y de producir un permanente complejo de inferioridad e incapacidad» [20].

El mismo Catecismo recoge algunas de las causas por las que puede darse este fenómeno en la edad adulta, para añadir que la masturbación puede ser también aquí señal de egocentrismo: «Como autosatisfacción, ella no concuerda con el objetivo de una sexualidad madura». A continuación, el texto ofrece una orientación para el juicio concreto sobre la responsabilidad personal:

> «El que haya culpa en la masturbación, y en qué medida, depende de si intervienen el conocimiento y la libertad. Lo decisivo es si hay voluntad de dar una forma y orientación responsables a la sexualidad o si domina un egocentrismo culpable» (CCA II, 343).

[19] C. CAFFARRA, *Ética general de la sexualidad* (Madrid 1995) 86.

[20] Tal es la conclusión del matizado juicio de M. BENZO, «El autoerotismo», en *Cuestiones de ética sexual* (Madrid 1976) 134.

b) *Esquema de un juicio moral*

En nuestros días, la mayor parte de los moralistas tratan de articular el juicio moral teniendo en cuenta algunos puntos básicos de la Moral fundamental:

1. Como en otros puntos examinados por la moral, se considera importante la distinción entre la maldad objetiva del comportamiento y la responsabilidad y culpabilidad personal del sujeto implicado en tal comportamiento. Esta distinción tradicional no podía ser ignorada por los mismos documentos del Magisterio de la Iglesia.

2. Se trata, además, de establecer una especie de prolongación «psicológica» de la argumentación tradicional, excesivamente centrada en los aspectos fisiológicos de la masturbación, como pérdida del semen y, en consecuencia, pérdida de la vida ya presente en él, según se pensaba. La nueva concepción de la sexualidad humana en clave relacional ve el autoerotismo como una dificultad para el proceso evolutivo de la maduración personal y el encuentro interpersonal.

3. Desde el punto de vista de la objetividad moral, el autoerotismo, y en concreto la masturbación, supone una frustración ontológica del ideal al que está llamada la persona en la vivencia de su sexualidad. Sin embargo, en esa frustración de la evolución armónica de la personalidad puede existir un proceso de gradualidad, como en todos los ámbitos de la responsabilidad moral.

En éste como en tantos otros problemas, no se puede hacer una valoración abstracta de la masturbación, como si se pudiese prescindir de las condiciones personales en que realmente se manifiesta. Las condiciones personales que introducen una variabilidad objetiva dentro de la masturbación se resumen en los aspectos de la estructura sexual humana, como son la *temporalidad* y la *profundidad* de las decisiones en la vivencia de la sexualidad humana.

Hay que tener en cuenta el significado global de los actos o de la actitud autoerótica de la persona concreta, como se subraya en una obra patrocinada por la Conferencia episcopal francesa:

> «En el adulto, la masturbación hay que considerarla en función de su frecuencia: cuando es pasajera puede significar que, frente a dificultades que van unidas a determinadas pruebas, la persona no consigue fácilmente restablecer el equilibrio que se ve comprometido y se otorga compensaciones; cuando es habitual, puede constituir un síntoma de que experimenta dificultades para comunicarse y más concretamente que sufre alguna incapacidad para establecer verdaderas relaciones sexuales a consecuencia de importantes bloqueos psicológicos. En tal caso, es de desear que el paciente pueda hallar alguien que le incite eventualmente a buscar ayuda apropiada y a esta-

blecer con claridad su parte de responsabilidad moral. Efectivamente, la persona debe siempre preguntarse si no sigue existiendo la posibilidad de mantener un cierto dominio de sí» [21].

Las últimas palabras constituyen en sí mismas una invitación a la esperanza. Pero, por otra parte, no dejan de incluir una advertencia sobre unos actos o una actitud que, desde el punto de vista objetivo, no constituyen el ideal de la sexualidad humana y, en consecuencia, no son aceptables para la ética cristiana.

En éste como en tantos otros campos de la existencia, no se debería olvidar la «ley de la gradualidad». La persona está llamada a preguntarse por la meta ideal y las posibilidades reales y los esfuerzos concretos que puede llevar a cabo para conseguirla. Si para toda persona es válida esta apelación a un cierto ejercicio ascético, los creyentes confiesan su confianza en la gracia y la misericordia del Dios que los ha llamado a la perfección.

4. Por lo que se refiere a los aspectos pedagógico-pastorales, los mismos documentos vaticanos aconsejan una cierta «desdramatización» del problema, como ya se ha subrayado más arriba. A falta de mejor explicación del alcance de este término, se supone que incluye una exhortación a la consecución de las metas de valor y significado de la sexualidad integral e integrada, al tiempo que invita a superar las dificultades de una culpabilización paralizante.

La reflexión moral y la exhortación pastoral no deberían quedarse en la simple condena de tal comportamiento sin preocuparse por orientar a la persona hacia la meta de la integración de la sexualidad y la integralidad del don en el encuentro interpersonal.

En el marco de una comprensión cristiana del amor y la sexualidad, los creyentes han de estar dispuestos a preguntarse si su comportamiento los define como seguidores de Jesús y testigos de la nueva vida que él vive y anuncia.

Respecto a la posibilidad del seguimiento de Cristo, también en estas situaciones, es preciso tener presente el valor profético del misterio de la cruz. El cristiano sabe que ha sido llamado a vivir un amor oblativo y generoso.

En la realización práctica de los ideales presentados por el anuncio del Reino de Dios, habrá que contar con la oferta de la gracia del Señor, así como la ayuda que puede prestar al sujeto el amor y la cercanía de su comunidad humana y creyente.

[21] EQUIPO INTERDISCIPLINAR, *Sexualidad y vida cristiana* (Santander 1982) 108.

CAPITULO VIII

HOMOEROTISMO Y HOMOSEXUALIDAD

BIBLIOGRAFÍA

AARDWEG, G VAN DEN, *Homosexualidad y esperanza Terapia y curacion en la experiencia de un psicólogo* (Pamplona 1997), BATTALLER, S A , *Aproximaciones teoricas en la investigación de la homosexualidad* (Madrid 1992), BOSWELL, J , *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad* (Barcelona 1993), COLEMAN, G , *Homosexuality Catholic Teaching and Pastoral Practice* (Nueva York 1995), DEMUR, CH -MULLER, D , *L'homosexualite* (Ginebra 1992), GAFO, J (ed), *La homosexualidad un debate abierto* (Bilbao 1997), LAWLER, R -BOYLE, J -MAY, W E , *Ética sexual* , o c , 349-363, LOPEZ AZPITARTE, E , *Etica de la sexualidad y del matrimonio,* o c , 219-253, SIKER, J S (ed), *Homosexuality in the Church* , o c , THEVENOT, X , *Homosexualites masculines et morale chrétienne* (París 1988), VICO PEINADO, J , *Liberacion sexual y etica cristiana,* o c , 433-495, VIDAL, M , *Moral de actitudes,* o c , II/2, 259-291, ID y otros, *Homosexualidad ciencia y conciencia* (Santander 1981)

La psicología contemporánea ha reflexionado ampliamente sobre la homosexualidad y las personas con tendencias homosexuales, preguntándose por las causas y las eventuales consecuencias de tal comportamiento, así como por su «normalidad» o anormalidad [1]. Al mismo tiempo, la sensibilidad social ha ido adquiriendo conciencia de que, antes de ser calificada como homosexual, una persona ha de ser reconocida y respetada precisamente como persona

A este complejo problema nos acercamos ahora, para considerarlo desde una perspectiva antropológica, así como a la luz de la revelación y la tradición cristiana. Por fin, se intentará esbozar las líneas fundamentales para un juicio ético

[1] Cf C DOMINGUEZ MORANO, «El debate psicologico sobre la sexualidad», en *La homosexualidad un debate abierto* (Bilbao 1997) 13-95, G LOSSER, *Homosexualitat menschlich-christlich moralisch Das Problem sittlichverantwortetet Homotropie als Anfrage an die Normative Ethik* (Bern-Francfort M 1980), J MOYA, «La homosexualidad aspectos biologicos y psicologicos» *Moralia* 10 (1988) 409-443, J MARTIN HOLGADO, «Homosexualidad I ¿Trastorno psicopatologico?» *Miscelanea Comillas* 56 (1998) 439-477, ID , «Homosexualidad II ¿Anomalia evolutiva?» *Miscelanea Comillas* 57 (1999) 145-168

1 ASPECTOS ANTROPOLOGICOS

La palabra «homosexualidad» se acuño por primera vez en el año 1869 En nuestro tiempo, las cuestiones relativas al homoerotismo y la homosexualidad han alcanzado una gran relevancia En primer lugar, porque tal comportamiento ha salido de la clandestinidad Y, ademas, porque se plantean numerosos interrogantes, tanto sobre su «normalidad» como sobre su «culpabilidad» o su posible «despenalización» social

Las divergencias sobre este tema se plantean ya desde el mismo momento de la definicion de la homosexualidad Segun el *Catecismo de la Iglesia Catolica,* «la homosexualidad designa las relaciones entre hombres o mujeres que experimentan una atraccion sexual, exclusiva o predominante, hacia personas del mismo sexo Reviste formas muy variadas a traves de los siglos y de las culturas Su origen psiquico permanece en gran medida inexplicado» (CEC 2357)

No basta la simple observacion del morfotipo para calificar a una persona o calificarse ella misma como homosexual Tampoco basta la constatacion de una inclinación puntual y pasajera hacia personas del mismo sexo Ya desde la misma definicion de la homosexualidad es preciso establecer una distinción entre la tendencia y la conducta, entre los sentimientos y los actos, distincion que es subrayada constantemente por el Magisterio de la Iglesia

Por otra parte, hay que desconfiar de las calificaciones sociales y culturales En algunas culturas se toleran mas facilmente determinados comportamientos sexuales y algunos gestos amistosos que se condenan duramente en otras En un mismo ambiente, existe una mayor tolerancia para los mismos gestos cuando se practican entre mujeres que cuando los protagonizan los varones

En consecuencia, es preciso atender mas bien al tono de la relacion interpersonal para considerar la posibilidad de una cierta tendencia homoerotica Esta suele manifestarse, en efecto, por una cierta tendencia a expresar y exigir de la otra persona un afecto de tono un tanto posesivo, exclusivo y celoso [2]

En el *Catecismo Catolico para Adultos,* publicado por la Conferencia Episcopal Alemana, se encuentra una primera observacion sobre las diferentes modalidades que adopta la homosexualidad y una segunda nota sobre su proceso evolutivo

> «Una primera concepcion parte de las formas en que se presenta la homosexualidad Habla de la homosexualidad condicionada por el

[2] F TARGONSKY *Fenomenologia della diversita Omosessualita un fatto e un problema morale* (Roma 1992), J MOYA, «Homosexualidad y orientacion sexual» *Moralia* 24 (2001) 7-28

desarrollo cuando aparecen comportamientos homosexuales en la pubertad Aqui se trata casi siempre de reacciones pasajeras suplantadas mas tarde por comportamientos heterosexuales si no se manifiesta ahi una acuñacion homosexual Se denomina pseudohomosexualidad u homosexualidad condicionada por la situacion aquellos contactos homosexuales que aparecen como "solucion de emergencia" en el cautiverio, en la prision o en otros tipos de aislamiento Y desaparece tan pronto como es posible contactar con una persona del otro sexo Otra forma es la conducta homosexual en la bisexualidad Aqui se tienen relaciones sexuales tanto con personas del mismo sexo como del sexo opuesto Finalmente esta la forma de la llamada homosexualidad exclusiva, autentica o de propension Cuando se da esta, el homosexual se siente atraido durante toda su vida exclusivamente por su mismo sexo

Una segunda concepcion arranca del proceso evolutivo de la persona que tiene ya la acuñacion homosexual y ve en la propension homosexual una acuñacion irrevocable —condicionada por los genes o por la psique— de la estructura sexual, aunque esta se manifiesta plenamente en muchos grados y matices En la fase inicial, el marcado por la homosexualidad descubre en un proceso doloroso su diferente modo de ser Le sigue la fase de la necesidad de satisfaccion con personas de su mismo sexo Viene luego la fase de la reciproca toma de contacto corporal En la fase ultima hay desde relaciones homosexuales plenas hasta la convivencia de parejas homosexuales en una comunidad de larga duracion La investigacion nos dice hoy que esta dura varios años solo en pocos casos» [3]

Tales intentos de diferenciacion llevan al citado *Catecismo* a subrayar la necesidad de distinguir entre acuñacion homosexual y acciones homosexuales para comprender la mayor o menor dificultad que la persona experimenta para superar o cambiar su propia condicion

[3] CCA II, 348 Son interesantes las precisiones y cautelas ofrecidas por los obispos estadounidenses en un mensaje dirigido (1-10-1997) a los padres con hijos homosexuales «La enseñanza de la Iglesia establece una distincion entre la "tendencia" homosexual "transitoria" y los 'homosexuales que son tales por una especie de instinto innato" Por consiguiente teniendo en cuenta esta distincion parece poder comprenderse la orientacion sexual (heterosexual u homosexual) como una dimension fundamental de la personalidad y reconocer su relativa estabilidad en la persona Una orientacion homosexual produce una atraccion emotiva y sexual mas fuerte hacia individuos del mismo sexo que hacia los del sexo opuesto Ello no excluye totalmente el interes por los miembros del sexo opuesto ni la atencion y atraccion hacia estos El hecho de tener una orientacion homosexual no significa necesariamente que la persona quiera ejercer una actividad homosexual» Este mensaje, titulado *Siguen siendo nuestros hijos* puede verse en *Ecclesia* 2885 (21-3-1998) 34-38

2. DATOS BÍBLICOS

Las referencias a la homosexualidad son bastante frecuentes, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento [4]. Es éste un fenómeno explicable si se tienen en cuenta los ritos cultuales en los que estaba presente el ejercicio de la homosexualidad entre los pueblos vecinos. Pero es un fenómeno siempre condenado, tanto en razón de la fe en el Dios creador cuanto en coherencia con la fe en el Dios de la alianza que reúne a la comunidad israelita [5].

a) *Antiguo Testamento*

La misma teología de la creación nos presenta al ser humano, creado a imagen de Dios y llamado a realizar esa iconalidad en su vocación al encuentro interpersonal en la alteridad. La teología de la alianza subraya, por otra parte, la incapacidad de la conducta homosexual para realizar el signo de la unión hombre-mujer, querido por Dios para manifestar su amor a la humanidad, como ya se ha visto en un tema anterior.

A) Es habitual citar el texto de Gén 19,1-11, en el que la tradición yahvista trata de explicar la desaparición de Sodoma, Gomorra y otras ciudades de la «fosa» del Mar Muerto. La teoría antigua de la retribución, que vinculaba el mal físico con el mal moral, no tenía inconveniente en atribuir aquella catástrofe a los pecados de sus habitantes. El relato parecía señalar concretamente el tipo de desorden moral de las cinco ciudades. No es extraño que haya dado incluso el nombre —*sodomía*— a las relaciones homosexuales.

La interpretación del texto en el sentido de intento de violación homosexual de los peregrinos que llegan a casa de Lot por parte de los habitantes del lugar se apoyaría en algunos datos presentes en el relato:

— La utilización del verbo *yada'* —traducido habitualmente por «conocer»—, que suele connotar la significación de unión sexual: «Sácalos para que los conozcamos» (Gén 19,5).

[4] M GILBERT, «La Bible et l'homosexualité» *NRT* 104 (1987) 78-95, V. P. FURNISH, «The Bible and Homosexuality Reading the Texts in Context», en *Homosexuality in the Church,* 18-35, J B NELSON, «Fuentes para una teología del cuerpo La homosexualidad como un pleito de ensayo», en *La sexualidad y lo sagrado* (Bilbao 1996) 563-582, M A AWI, «¿Qué dice la Biblia sobre la homosexualidad?» *Teología y Vida* 42 (2001) 377-398.

[5] Tal es la tesis de B W ANDERSON, «The Biblical Circle of Homosexual Prohibition» *BRev* 9 (1993) 10-52

— La presencia de los «hombres» de la ciudad que rodean la casa de Lot, para «conocer» a los forasteros (v.4).

— La oferta de las hijas de Lot a sus vecinos, como contrapartida a sus pretensiones sexuales sobre los visitantes (v.8).

Frente a esta lectura habitual, se objeta que tales argumentos no son totalmente concluyentes desde un punto de vista exegético.

— El verbo *yada'* solamente 10 veces —entre las 943 que aparece en el AT— tiene un sentido sexual, y por cierto heterosexual.

— En la Escritura, las relaciones homosexuales se describen en cambio con el verbo *sakab* en Lev 18,22; 20,13.

— Además, no son sólo los «varones» los que manifiestan su curiosidad ante los forasteros, sino que «todo el pueblo» se acerca a la casa de Lot (v.4).

— Por fin, el recurso de ofrecer sus hijas a los vecinos reflejaría la moralidad de los advenedizos, con frecuencia enfrentados a situaciones-límite en medio de una sociedad que les es hostil [6].

En consecuencia, sería posible ofrecer una interpretación del hecho en clave de la hospitalidad. El texto ha pintado magistralmente las dos tablillas de un díptico en el que se contraponen personajes y pueblos, así como sus actitudes religiosas y morales. Los nómadas hebreos, representados por Abrahán (Gén 18), son hospitalarios, mientras los sedentarios cananeos, reflejados en los sodomitas, tratan de abusar del huésped. El texto tiene una intención polémica contra la frivolidad de los pueblos cananeos [7]. Se atribuiría de forma tipológica a los antepasados del pueblo hebreo y del pueblo cananeo las virtudes y los vicios que se consideran característicos de unos y de otros. De todas formas, lo que queda claro es que las gentes de Sodoma desprecian al extranjero. Y eso es lo que les acarrea su perdición [8].

B) En Levítico 18,22; 20,13 encontramos dos condenas contra la homosexualidad: una apodíctica y otra condicional [9]. Sin embargo, es preciso tener en cuenta un par de observaciones. Por una parte, es significativo que no se mencione ni condene en ellos la homosexualidad femenina. He ahí un dato que nos obliga a pensar en el

[6] El gesto evoca el tipo de familia patriarcal en el que se mueve el relato R DE VAUX, *Historia antigua de Israel*, I (Madrid 1975) 237

[7] Tal vez se trate de condenar también los ritos cananeos de la fertilidad, que conocemos a través de las tradiciones de Ugarit cf G DEL OLMO LETE, *Mitos y leyendas de Canaán* (Madrid 1981) 427-448 «Mito ritual de *Los dioses apuestos y hermosos*»

[8] Cf R J CLIFFORD, «Genesis», en NJBC, 23, quien atribuye a los sodomitas el doble crimen de violación de la hospitalidad y de un comportamiento sexual prohibido (Lev 18,22)

[9] Éstos son los dos únicos textos veterotestamentarios mencionados por el CCA (II, 349), que no incluye referencia alguna al pecado de Sodoma

alcance «cultural» de la norma penal allí impuesta Por otra parte, y no podía ser de otra manera, se condena la «actuación», no la «condición» homosexual Se condena la actuación completa, no el afecto entre personas del mismo sexo Tal tipo de afecto llega a ser ensalzado con tonos realmente líricos en el caso de David y Jonatán (ver 1 Sam 20, 2 Sam 1)

Al subrayar estas cautelas no se pretende minimizar las condenas que la homosexualidad encuentra en el Antiguo Testamento. Ni se pretende afirmar que su mensaje no resulte significativo y vinculante para la tradición cristiana Se trata sólo de preguntarnos, con el *Catecismo Católico para adultos,* hasta qué punto el ambiente cultural al que pertenecen estos relatos ha podido condicionar su valoración moral de un determinado comportamiento humano [10].

b) *Nuevo Testamento*

En los escritos de Pablo se denuncia los hábitos de mujeres que han cambiado las relaciones naturales del sexo por usos antinaturales y de varones que «dejando la relación natural con la mujer, se han abrasado en deseos de unos por otros» (Rom 1,26-27) Se suele pensar que el texto utiliza el término «innatural» en el sentido helénico y estoico, con lo que condenaría explícitamente los actos homosexuales, tanto entre varones como entre mujeres [11]. Teniendo presente la situación ya conocida de Corinto, Pablo proclama que no heredarán el Reino de Dios los afeminados ni los homosexuales (1 Cor 6,9s) [12], contra los cuales ha sido promulgada la Ley (1 Tim 1,9-11) ¿Qué significan estos textos?

La homosexualidad aparece mencionada en textos paulinos que recogen los catálogos de pecados que habían sido acuñados por el estoicismo y eran conocidos y repetidos en la cultura helenista. Esa inclusión puede indicar que Pablo ve más bien en la lejanía este comportamiento Está presente en el ámbito del mundo pagano, pero no lo considera digno de los renacidos en Jesucristo ni demasiado habitual en la comunidad

Si se considera en concreto Rom 1,26-27, se puede ver que Pablo parte de su fe en la creación La naturaleza no es para él un dato independiente, sino que dice relación al Dios creador Así que «cuando

[10] CCA II, 349

[11] STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash* III, 68-69, D E MALICK, «The Condemnation of Homosexuality in Romans 1,26-27» *BS* 150 (1993) 327 340, J T NOONAN, *Contraception* o c , 43

[12] D E MALICK, «The Condemnation of Homosexuality in 1 Corinthians 6,9» *BS* 150 (1993) 479-492

lo natural se convierte en antinatural (en concreto un comportamiento "antinatural" de este tipo es, evidentemente, la homosexualidad), esto constituye para él un síntoma de la apostasía Con lo cual se da a entender indirectamente que el "acto sexual" natural está de acuerdo con la voluntad y el orden de Dios» [13]

De los textos bíblicos se deduce, al menos, que la «actuación» homosexual es condenable tanto desde la piedad veterotestamentaria, como desde la novedad de la vida cristiana La razón última no es la mera prohibición positiva

En el AT se percibe la fuerza de antiguas tradiciones culturales, pero también el espíritu de una vivencia religiosa de la sexualidad, tan orientada al amor entre los cónyuges como a la fecundidad y a la transmisión de la vida Finalidades ambas que se encuentran profundamente enraizadas en la vivencia de la alianza que liga al pueblo con el Dios que lo ha elegido

En el mensaje transmitido por el Nuevo Testamento se percibe la conciencia de que las prácticas homosexuales, tan frecuentes en el ambiente pagano en medio del cual viven los cristianos, no se compaginan con la nueva vida recibida del Espíritu del Resucitado

Con todo, sería anacrónico tratar de deducir de esos textos bíblicos una doctrina científica sobre el problema de la «condición» homosexual de la persona. Sería abusivo tratar de establecer solamente a partir de los mismos la distinción entre las causas que matizan la eventual culpabilidad de la persona [14] Y sería injusto extraer del pensamiento paulino una especie de condena absoluta a la persona que se reconoce con inclinaciones homosexuales

Con razón los obispos estadounidenses recuerdan el mensaje fundamental del mismo apóstol Pablo para afirmar que «si alguien es homosexual, Dios no lo ama menos por ello El amor de Dios siempre se ofrece a quienes quieran acogerlo» Nada ni nadie podrá apartarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús Señor nuestro (cf. Rom 8,38) [15]

3 HISTORIA DE LA REFLEXION CRISTIANA

A) Entre los Padres, Clemente de Alejandría escribe que los sodomitas habían caído en abundantes pecados de lujuria, practicando

[13] W SCHRAGE *Etica del Nuevo Testamento* (Salamanca 1987) 249

[14] Mas ampliamente en el estudio de G RUIZ, «La homosexualidad en la Biblia», en la obra M VIDAL y otros, *Homosexualidad ciencia y conciencia* o c , 97 111

[15] «Siguen siendo nuestros hijos» *Ecclesia* 2885, 36

sin verguenza alguna el adulterio y abrasandose en el amor hacia los jovenes [16]

San Agustin considera que Sodoma se había hecho impía, puesto que la «sodomía de una y otra clase se habia hecho tan corriente como los demas actos permitidos por las leyes» [17] En otra ocasion, se detiene a comentar el texto paulino de Rom 1,27-29 comparando la homosexualidad o sodomia con el meretricio El criterio es el uso «natural» de los miembros con vistas a la finalidad procreadora [18]

B) Santo Tomas se detiene a considerar brevemente la «sodomía», al exponer los tres pecados «contra naturam», que son la «inmundicia» o masturbación, la homosexualidad o sodomía, y la bestialidad, como ya se ha dicho en el capítulo anterior La homosexualidad es descrita como una relación *(concubitus)* con el sexo «no debido», es decir de un hombre con un hombre o de una mujer con una mujer, según explica el texto [19]

En estos vicios contra la naturaleza el hombre traspasa las leyes naturales del uso de los actos venéreos (art 12) Ésa es precisamente la razón por la que afirma la gravedad de esta acción En los pecados contra naturaleza se comete injuria contra Dios, ordenador de la misma naturaleza

En el contexto de la Teología Moral Fundamental se ha explicado que la distinción clásica entre pecados «según» y «contra» la naturaleza «tiene su legitimidad en referencia a la naturaleza humana interpretada exclusivamente en clave bio-fisiológica, pero no vale si esa naturaleza recibe una interpretación especificamente personal en ese ultimo sentido no se puede hablar de pecado *secundum naturam»* [20] Todo pecado va contra la naturaleza personal del ser humano, llamado a la felicidad, es decir a la realización de su ser personal, en comunión con los demas y con Dios

C) Mas prolija había de ser la reflexión de la teología postridentina San Alfonso estudia la homosexualidad entre las especies de lujuria consumada que van contra la naturaleza y analiza las opiniones manifestadas por los moralistas anteriores sobre el constitutivo formal de la «sodomía», subrayando que la razon última de su inmoralidad es su inadecuación para la generación de la prole [21]

[16] CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Paedag* 3,8 Vease J C VILBERT, «Aux origines d'une condamnation l'homosexualite dans la Rome antique et l'Eglise des premiers siecles» *LuV* 29/147 (1980) 15-28

[17] SAN AGUSTIN, *De Civ Dei* 16,30

[18] SAN AGUSTIN, *De nupt et conc* 2, 21, 35 PL 44,456s, cf *Confess* 3, 8, 15 PL 32,689

[19] STh 2-2, 154, 11

[20] D TETTAMANZI, «La homosexualidad en el marco de la antropologia cristiana» *OR* 29/11 (14-3 1997) 12

[21] SAN ALFONSO M ª DE LIGORIO, *Theologia Moralis* lib 3, tr 4, cap 2, dub 3

Los manuales posteriores conservarán como motivo ultimo para la formulación de su juicio esa razon fundamental del respeto a la generación A veces, consideran tambien el agravante del pecado contra la caridad que se evidencia en la cooperación reciproca al pecado [22]

4 DOCTRINA DE LA IGLESIA

Se suele citar el Concilio de Elvira como la ocasión para el primer pronunciamiento oficial de la Iglesia sobre la homosexualidad En realidad, el texto del canon se refiere no a la homosexualidad sino a los que abusan de los menores [23] Para encontrar una condena explícita de la sodomía es preciso esperar al Concilio XVI de Toledo (a 693)

En el siglo XVII, el Santo Oficio condenó entre los errores laxistas la opinión de que «la pederastia, la sodomía y la bestialidad son pecados de la misma especie ínfima, y por tanto basta decir en la confesión que se procuró la polución» (DH 2044)

En los documentos recientes citados más arriba, la Iglesia Católica intenta responder tanto a la nueva situación social cuanto a diversos intentos teológico-morales de considerar la homosexualidad en una nueva perspectiva Entre esos documentos existe una sintonía de fondo, en cuanto se trata siempre de considerar la dignidad común de la persona No en vano, tales pronunciamientos han sido calificados como «voces de esperanza» [24]

A) La declaración *Persona humana* recuerda que en la cultura actual «han llegado algunos a juzgar con indulgencia, e incluso a excusar completamente, las relaciones entre ciertas personas del mismo sexo» (n 8) Tras esa constatación, advierte que tal juicio valorativo se opone a la doctrina del Magisterio y al sentido moral del pueblo cristiano Se observa, por otra parte, que en la sociedad actual se hace una distinción importante, que el documento no considera privada de razón, entre la homosexualidad adquirida y la congénita o «patológica» Esta segunda es vista hoy como natural y hasta justificativa para el establecimiento de una comunión de vida y de amor analoga al matrimonio

[22] M ZALBA, *Theologiae Moralis compendium* I (Madrid 1958) 781, quien añadia que en el orden practico el confesor deberia abstenerse de hacer excesivas indagaciones, por pudor y para evitar el escandalo

[23] «Stupratoribus puerorum nec in finem dandam esse communionem» J VIVES (ed), *Concilios Visigoticos e Hispano-Romanos* (Madrid-Barcelona 1963) 14

[24] J GRAMICK-R NUGENT, *Voices of Hope* (Nueva York) 1995

Expuestas esas corrientes de opinión, la declaración ofrece un juicio moral muy claro, en el que establece una distinción entre la moralidad objetiva de la homosexualidad y la culpabilidad de la persona concreta.

Por lo que se refiere a la primera, las relaciones homosexuales son actos privados de su regla esencial e indispensable. Se hace referencia al juicio de la Escritura, especialmente Rom 1,24-27, que presentaría esos actos como intrínsecamente desordenados y como consecuencia de la repulsa de Dios por parte del hombre.

Ahora bien, la culpabilidad de las personas debe ser juzgada con prudencia. De hecho, con la sola referencia a la Escritura no se puede concluir inmediatamente nada sobre la responsabilidad y culpabilidad de cada persona.

Por lo que se refiere a la orientación pastoral, la declaración pide que las personas homosexuales sean acogidas en la Iglesia con comprensión y sostenidas en la esperanza de superarse a sí mismas y de integrar su inadaptación social. Sin embargo, se advierte que no puede emplearse ningún método pastoral que reconozca o parezca reconocer una justificación moral a estos actos por considerarlos conformes a la condición de esas personas [25].

B) El documento *Orientaciones educativas sobre el amor humano* [26] parte de la antropología evolutiva de la sexualidad para afirmar que la homosexualidad impide a la persona llegar a su madurez sexual, tanto desde el punto de vista individual como interpersonal. Advierte que es preciso asumir la homosexualidad y estudiarla con la mayor objetividad posible. Con vistas a esa valoración ofrece algunos criterios:

— Desde el punto de vista *moral,* hay que juzgar con prudencia la culpabilidad, sin reconocer una justificación moral, pues según el orden objetivo, las relaciones homosexuales son actos privados de su regla esencial e indispensable (PH 8).

— Desde el punto de vista *pastoral,* hay que acoger al homosexual con comprensión y sostenerlo en la esperanza de superar su situación. Para ello, será preciso individuar las causas, como pueden ser los eventuales factores fisiológicos o psicológicos; falsa educación recibida; falta de una evolución sexual normal; hábitos contraídos; malos ejemplos. Habrá que analizar también otros elementos, como pueden ser la falta de afecto, la inmadurez de la persona, im-

[25] D. CAPONE, «Reflexión sobre los puntos acerca de la homosexualidad», en la obra en colaboración *Algunas cuestiones de ética sexual* (Madrid 1976) 119-129.

[26] Este documento de la Congregación para la Educación Católica (1-11-1983) puede verse en *Ecclesia* 2155 (24-12-1983) 1624-1635, en *OR* (11-3-1984) y en A. SARMIENTO (ed.), *La familia, futuro de la humanidad* (Madrid 1995) 375-410.

pulsos obsesivos, seducción, aislamiento social, depravación de costumbres, espectáculos y publicaciones licenciosas (n.102).

El documento añade algunas sugerencias para ayudar al proceso de crecimiento integral de la persona: acogerla con comprensión, crear un clima de confianza, animarla a buscar la liberación y el progreso en el dominio de sí; promover un esfuerzo de conversión hacia el amor de Dios y del prójimo y sugerir, si es necesario, la asistencia médico-psicológica (n.103).

C) La Congregación para la Doctrina de la Fe publicó, además, en 1986, la Carta *Homosexualitatis problema* [27]. Es el documento más largo y articulado, en el que se invita a buscar los *fundamentos* para el juicio moral en los mismos principios de la ética general cristiana. Advierte que es preciso prestar una mayor atención a los resultados de los estudios que sobre este tema están llevando a cabo las ciencias humanas (n.2; ver 17). Sobre tales datos será posible elaborar un juicio crítico, que ha de apoyarse en las fuerzas de la razón humana iluminada por la fe (n.2). Habrá de contarse, pues, con una base de tipo antropológico-racional y una base específicamente cristiana.

Partiendo de la antropología, se afirma que la relación sexual interpersonal es una unión de amor y capaz de dar vida: por eso encuentra su modelo original en la relación conyugal (n.7). Esta consideración invita a repensar, una vez más, los fines o designio primigenio y «natural» de la realidad sexual.

Apelando a la revelación cristiana, se recuerda que la sexualidad significa y simboliza la vocación a una existencia vivida en la auto-donación. La homosexualidad, en cambio, se caracteriza por la autocomplacencia y, en consecuencia, representa una dificultad para ejemplificar el amor interpersonal cristiano (n.7).

Tal afirmación creyente se apoya ciertamente en una *argumentación bíblica*. El documento subraya la coherencia existente entre las posturas éticas del AT y del NT (n.5) y enfatiza la unión entre la Escritura y la tradición constante de la Iglesia (n.5). Por lo que se refiere al Antiguo Testamento, apela al Génesis, para recordar que el proyecto creador sobre la sexualidad ha sido trastornado por el pecado original (n.6). El texto incluye también una alusión explícita al relato de Sodoma (Gén 19,1-11) (n.6). La mención de los textos del Levítico 18,22 y 20,13 trata de evitar cualquier maximalismo y deduce de ellos tan sólo el testimonio de la exclusión del «comportamiento» homosexual (n.6).

[27] La carta fue enviada a los obispos por la Congregación para la Doctrina de la Fe (1-10-1986). Véase en *Ecclesia* 2293 (15-11-1986) 1579-1586 y también en *OR* (9-11-1986).

Por lo que se refiere al Nuevo Testamento, se recogen en esta carta los textos ya mencionados de 1 Cor 6,9; Rom 1,18-32; 1 Tim 1,10. El documento denota un conocimiento exacto de las precisiones exegéticas sobre los mismos. Además, esos textos son colocados en un interesante contexto salvífico, que trasciende la legalidad veterotestamentaria a la que acaba de referirse. Finalmente, percibimos en este tratamiento un lenguaje muy matizado para evitar la confusión de la homosexualidad con la práctica de actos homosexuales:

> «San Pablo desarrolla una perspectiva escatológica, dentro de la cual propone de nuevo la misma doctrina, catalogando también a quien obra como homosexual entre aquellos que no entrarán en el reino de Dios (cf. 1 Cor 6,9). En otro pasaje de su epistolario, fundándose en las tradiciones morales de sus antepasados, pero colocándose en el nuevo contexto de la confrontación entre el Cristianismo y la sociedad pagana de su tiempo, presenta el comportamiento homosexual como un ejemplo de la ceguera en la que ha caído la humanidad. Suplantando la armonía originaria entre el Creador y las creaturas, la grave desviación de la idolatría ha conducido a toda suerte de excesos en el campo moral. San Pablo encuentra el ejemplo más claro de esta desavenencia precisamente en las relaciones homosexuales (cf. Rom 1,18-32). En fin, en continuidad perfecta con la enseñanza bíblica, en el catálogo de aquellos que obran en forma contraria a la sana doctrina, vienen explícitamente mencionados como pecadores aquellos que efectúan actos homosexuales (cf. 1 Tim 1,10)» (n.6).

Sin perder de vista estas consideraciones, la carta ofrece algunos *principios éticos* fundamentales sobre la homosexualidad. En coherencia con la doctrina tradicional, establece una y otra vez la distinción entre «condición», «realización» y «opción» homosexual (n.3). He aquí algunos ejemplos:

— «Una persona que se comporta de manera homosexual obra inmoralmente» (n.7).

— «Optar por una actividad sexual con una persona del mismo sexo equivale a anular el rico simbolismo y el significado, para no hablar de los fines, del designio del Creador en relación con la realidad sexual» (n.7).

— «Esto no significa que las personas homosexuales no sean a menudo generosas y no se donen a sí mismas...» (n.7).

— «La condición homosexual es desordenada» (n.10).

En la carta se incluye, además, una advertencia contra las generalizaciones excesivas en el juicio de los casos particulares: de hecho, las circunstancias pueden quitar la culpabilidad o aumentarla. Es preciso evitar la presunción de que tal comportamiento está siempre sujeto a coacción y, por tanto, exento de toda culpa (n.11). Además, las personas homosexuales, como todos los demás cristianos, están

llamadas a vivir la castidad, actualizando así su unión personal con el misterio pascual de Jesucristo (n.12).

La carta ofrece algunas *orientaciones para la práctica pastoral* que se fundan en la confesión cristiana de la iconalidad y filialidad del ser humano respecto a Dios. Se rechaza, en consecuencia, un cierto reduccionismo sexual, apelando a la grandeza y majestad de la persona, con independencia de sus calificaciones adjetivales. Ése es posiblemente el pensamiento central de todo el documento:

> «La persona humana, creada a imagen y semejanza de Dios, no puede ser definida de manera adecuada con una referencia reductiva sólo a su orientación sexual. Cualquier persona que viva sobre la faz de la tierra tiene problemas y dificultades personales, pero también tiene oportunidades de crecimiento, recursos, talentos y dones propios. La Iglesia ofrece para la atención a la persona humana, el contexto del que hoy se siente una extrema exigencia, precisamente cuando rechaza el que se considere la persona puramente como un "heterosexual" o un "homosexual" y cuando subraya que todos tienen la misma identidad fundamental: el ser creatura y, por gracia, hijo de Dios, heredero de la vida eterna» (n.16).

Como se ha dicho, este texto recoge la mejor tradición cristiana, al recordarnos que «la primera, constante e irrenunciable atención se ha de dirigir a la persona y a su dignidad original: el "tipo" de sexualidad, con sus formas concretas de realización, no priva jamás a la persona de la dignidad fundamental que está inscrita en su mismo ser en cuanto criatura de Dios» [28].

Las orientaciones pastorales adoptan un tono positivo. Se dice que es preciso promover una pastoral de la verdad sobre la homosexualidad. Con ello se alude a las acciones que, con pretextos pastorales, guardasen silencio sobre la doctrina de la Iglesia relativa a este tema. «Sólo lo que es verdadero puede finalmente ser también pastoral» (n.15) [29]. En ese sentido exhorta a los agentes de pastoral a estimular a la persona homosexual a llevar una vida casta y a recordarle la dignidad incomparable que Dios le ha dado también a ella (n.13). Y, por fin, subraya la carta la urgencia de concienciar a toda la comunidad cristiana para que llegue a «reconocer su vocación a asistir a estos hermanos y hermanas, evitándoles ya sea la desilusión, ya sea el aislamiento» (n.15) [30].

[28] D. TETTAMANZI, «La homosexualidad en el marco...», a.c., 11.

[29] Conviene recordar que la Iglesia católica prohíbe cualquier tipo de celebración que pudiera dar a entender que se equipara la pareja homosexual con la heterosexual. Cf. F. R. AZNAR GIL, «Las parejas de homosexuales. Anotaciones canónicas»: *Ciencia Tomista* 120 (1993) 347-366.

[30] Sobre este documento, puede verse G. MARCHESI, «L'omosessualità: problema pastorale per la Chiesa. A propósito del documento Vaticano»: *CivCat* 137

En 1992, la misma Congregación publicó un nuevo documento que ofrecía algunas consideraciones sobre la respuesta católica a las proposiciones legislativas sobre la no-discriminación de las personas homosexuales Enviado en primer lugar a los obispos norteamericanos, sería extendido, con leves retoques, a toda la Iglesia Aunque repite prácticamente la misma doctrina, incluye una exhortación a la defensa de las personas homosexuales tanto en el plano social cuanto en el jurídico [31].

D) A este tema de la homosexualidad dedica el *Catecismo de la Iglesia Católica* un espacio amplio, en el marco de la exposicion del sexto mandamiento En un primer punto se ofrece una especie de definición, ya citada mas arriba, seguida por la evocación de los textos bíblicos ya conocidos y algunas razones que fundamentan el juicio moral negativo

> «Apoyandose en la Sagrada Escritura que los presenta como depravaciones graves (cf Gén 19,1-29, Rom 1,24-27, 1 Cor 6,9-10, 1 Tim 1,10), la Tradición ha declarado siempre que "los actos homosexuales son intrinsecamente desordenados" *(PH* 8) Son contrarios a la ley natural Cierran el acto sexual al don de la vida No proceden de una verdadera complementariedad afectiva y sexual No pueden recibir aprobacion en ningun caso» (n 2357)

Al formular su juicio, el *Catecismo* contempla tanto la dimensión procreativa como la unitiva de la sexualidad Podría haber considerado también la homosexualidad como un paso que es preciso superar en el proceso evolutivo de la maduración personal y de su apertura a la relación intersexual, puesto que ese aspecto se encontraba ya insinuado en las *Orientaciones sobre el amor humano* De todas formas, el número siguiente aporta unas cautelas importantes a la hora de juzgar a las personas concretas.

> «Un numero apreciable de hombres y mujeres presentan tendencias homosexuales profundamente arraigadas Esta inclinacion, objetivamente desordenada, constituye para la mayoria de ellos una auténtica prueba Deben ser acogidos con respeto, compasion y delicadeza Se evitará respecto a ellos todo signo de discriminación injusta Estas personas están llamadas a realizar la voluntad de Dios en su

(1986) IV, 560-569, G D COLEMAN, «The Vatican Statement on Homosexuality» *TS* 48 (1987) 727-734, J M LAHIDALGA, «La Carta de Roma y los homosexuales» *Lumen* 36 (1987) 97-121, G PERICO, «La cura pastorale delle persone omosessuali in un recente documento della S Sede» *AggSoc* 38 (1987) 79-96

[31] CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, «Algunas consideraciones concernientes a la respuesta a proposiciones de ley sobre la no discriminacion de las personas homosexuales» *Ecclesia* 2594-2595 (22/29-8-1992) 1288-1290, cf V J GENOVESI, «Homosexuality, Social implications of», en *The New Dictionary of Catholic Social Thought* (Collegeville, MI 1993) 450

vida, y, si son cristianas, a unir al sacrificio de la cruz del Señor las dificultades que pueden encontrar a causa de su condicion» (n 2358) [32]

El *Catecismo de la Iglesia Católica,* no se limita a trazar estas líneas de comportamiento con relación a las personas homosexuales Trascendiendo el juicio ético abstracto, también a ellas les recuerda el ideal ético de la castidad cristiana y su propia responsabilidad moral

> «Las personas homosexuales estan llamadas a la castidad Mediante virtudes de dominio de si mismo que eduquen la libertad interior, y a veces mediante el apoyo de una amistad desinteresada, de la oracion y la gracia sacramental, pueden y deben acercarse gradual y resueltamente a la perfeccion cristiana» (n 2359) [33]

Con posterioridad, algunos de estos principios han sido dramáticamente recordados por el papa Juan Pablo II a los obispos norteamericanos Con motivo de algunos hechos lamentables, ha evocado las palabras del Evangelio contra los que escandalizan a los pequeños (Mt 18,6), manifiesta su preocupación por las víctimas y hace una alusión a las penas canónicas previstas para ciertas ofensas A las personas implicadas en los escándalos les recuerda con tono evangélico la posibilidad de conversión Por otra parte, el Papa no deja de criticar la frivolidad con que las noticias sobre temas tan escabrosos son presentadas por los medios de comunicación y acogidas por toda la opinión pública [34]

Con un motivo o con otro, la doctrina del Magisterio no ha dejado de insistir, por una parte, en la verdad del lenguaje de la sexualidad, que se vería comprometido en la opción homosexual, y, por otra parte, en la dignidad de la persona concreta y el respeto que se merece

5 PARA UN JUICIO ETICO

Tanto el análisis de los textos del Magisterio como la observación de la pastoral de la Iglesia Católica exigen una clara diferencia entre el juicio moral sobre la realidad homosexual y la actitud concreta hacia la persona que se autocomprende como irremediablemente situada en esa misma realidad De diversas maneras se trata

[32] El texto latino oficial ha introducido algunas variantes sobre el anterior

[33] Cf G Pesce, «Il sesto comandamento», en R Fisichella (ed), *Catechismo della Chiesa Cattolica* (Casale Monferrato 1993) 1087-1088

[34] La carta de Juan Pablo II a los obispos de los EE UU (11 6-1993) puede verse en *OR* 25/30 (2-7-1993) 4 El mismo Papa volvio a aludir al tema durante la Jornada Mundial de la Juventud, celebrada en Denver, el 14-8-1993 *OR* 25/30 (20-8-1993) 12

de tender puentes que ayuden a la persona a sentirse integrada en el seno de una comunidad de gracia y de acogida, que intenta hacer presente la misericordia de Dios hacia todos sus hijos

En ésta, como en tantas otras cuestiones, es necesario distinguir entre la valoración objetiva, la calificacion ética de la culpabilidad en un caso concreto y la cuestión de su eventual despenalizacion legal [35]. Tal distinción de planos no siempre es fácil La objetividad moral es un concepto difícil de percibir en una cultura de la subjetividad y de la apelación a la normatividad social

a) *Valoración objetiva*

La doctrina de la Iglesia considera como objetivamente mala la homosexualidad Tal consideración se situaba tradicionalmente dentro del marco general de los vicios «contra la naturaleza». Esa conducta, en efecto, impedía la generación, que era considerada como la finalidad primaria de la sexualidad humana [36] Eso no significa que la reflexión teológica no tuviera también en cuenta otras razones antropológico-sacramentales, como la dificultad para manifestar la oblatividad humana y para significar el amor de Dios a la humanidad. Un texto tan comprensivo como el *Catecismo* alemán dedica unas líneas interesantes a la valoración objetiva de la condición homosexual

> «La homosexualidad comporta menoscabos en comparacion con la heterosexualidad Ya la anatomia de la sexualidad humana apunta a la bisexualidad Las acciones homosexuales excluyen de raiz una plena polaridad sexual y la procreacion de la descendencia Por tanto, la relacion homosexual adolece de esterilidad Tambien bajo este aspecto percibe el homosexual su acuñacion como diferente, aun cuando llegue a asumir paulatinamente su condicion especifica Ni el orden de la creacion ni la tarea que Dios encomienda al hombre y a la mujer permiten considerar la homosexualidad como una acuñacion de igual valor que la heterosexualidad Segun la Biblia, el autentico espacio de la plena comunidad sexual es el matrimonio entre hombre y mujer, y la celula germinal de la sociedad humana es el matrimonio» (CCA II, 349)

[35] G PIANA, «Homosexualidad y transexualidad», en NDTM, 852 862, J ANDONEGUI, «La etica frente a la homosexualidad» *Lumen* 49 (2000) 77-96, 97-136, 193-240

[36] Cf STh 2-2, 154, 12 En el cuerpo del articulo, Santo Tomas ofrece la doctrina comun, mientras que en la respuesta cuarta menciona expresamente el «vicio sodomitico»

La doctrina católica afirma la inadecuación moral objetiva de la homosexualidad La razón última de ese juicio se basa en la verdad misma de la persona, llamada a vivir en el amor. Tal capacidad de amor, que tiene su primer analogado en el amor esponsal, debe referirse no sólo a la persona como tal, sino también a su sexualidad, segun la totalidad unificada de la persona «En ese sentido, el amor en cuestión presenta su *especificidad,* que deriva del *don total de sí al otro con vistas a una comunión interpersonal* (significado unitivo) *y a la vez transpersonal* (significado procreador)» [37]

A esa razón del sentido íntegro de la donación mutua y de la procreación humana alude la citada declaración *Persona humana* al afirmar «Según el orden moral objetivo, las relaciones homosexuales son actos privados de su regla esencial e indispensable» (PH 8)

Dicho esto, es preciso añadir inmediatamente que la afirmación de la inadecuación moral «objetiva» de la homosexualidad no debería dar pie a un rechazo de la persona ni a la manifestación de una tópica intolerancia hacia los hombres y mujeres que se consideran irremediablemente como homosexuales [38]

b) *Responsabilidad personal*

Afirmar que la homosexualidad implica una deficiencia antropológica, no significa emitir un juicio inmediato sobre la eventual culpabilidad de las personas que la viven. En éste como en tantos otros ámbitos de la moralidad, habrá que considerar el grado concreto de responsabilidad, sobre la base de la efectiva consciencia y libertad de la persona y, por tanto, sobre la base del peso de las diversas formas de «condicionamientos» del comportamiento humano responsable. «Eso tiene importancia sobre todo para la valoración moral que se ha de dar a la condición o tendencia homosexual y a los actos sexuales, según la conocida distinción presente en los dos documentos citados de la Congregación para la Doctrina de la Fe· *Persona humana* 8 y *Homosexualitatis problema* 3» [39]

Por otra parte, será necesario prestar atención a la «historicidad» de la persona, que se refleja en la historicidad de su actuar Si se interpreta correctamente la «ley de la gradualidad» —que no se confunde con la «gradualidad de la ley», como advierte la *FC* 4— podrá

[37] D TETTAMANZI, «La homosexualidad en el marco », a c , 11 Sobre esas notas fundamentales del amor esponsal, cf GS 51 y FC 14

[38] Sobre la necesaria comprension hacia la persona, ver CCA II, 350

[39] D TETTAMANZI, «La homosexualidad en el marco », a c , 11, cf P TREVIJANO, *Madurez y sexualidad* o c , 133, M CASSANI, «Aspetti etici dell'omosessualita» *MedMor* 39 (1989) 35-52

verse con más claridad el itinerario moral de la persona con tendencias homosexuales y podra evaluarse su comportamiento segun la verdad La «historicidad» de la persona ha de entenderse en la perspectiva de la historia de la salvación Todos los seres humanos se encuentran bajo el influjo del *mysterium iniquitatis* y a la vez del *mysterium salutis* En esta situación dialéctica, «son idénticas las posiciones morales de todas y cada una de las personas todos se hallan expuestos a la tentación y al mal, y al mismo tiempo, a la esperanza y al bien» [40]

En consecuencia, se podrían formular algunas consideraciones concretas sobre la responsabilidad moral en el comportamiento homosexual

— Una vez más, hay que recordar la distinción entre la condicion y el comportamiento homosexual [41] El simple hecho de tener tendencias homosexuales no entra en el campo de la moralidad Desde el momento en que la homofilia no se basa en una opcion elegida no ha lugar para la culpa

— Igual que la persona con tendencias heterosexuales, tambien la persona que experimenta tendencias homosexuales ha de ser exhortada a vivir en la castidad y a superar las dificultades que le impiden realizar la dignidad personal que le es propia Incluso en las situaciones mas difíciles, la persona ha de tender al ideal moral para obedecer al proyecto de Dios y para ser coherente con la propia dignidad personal (cf VS 102) Al mismo tiempo, habrá que valorar positivamente los esfuerzos realizados para lograr en su comportamiento más efectos benéficos y positivos que lamentables

— Evidentemente, no se trata de defender un proporcionalismo moral, sino tan solo de considerar la posibilidad de evitar el mal mayor o de conseguir el más alto de los valores posibles en cada situacion concreta A la persona que se ve implicada en una actividad homosexual habra que recordarle, por ejemplo, que en su condición, la fidelidad a una pareja estable implica un mal menor que la relacion promiscua, indiscriminada y ajena a todo compromiso afectivo Será preciso subrayar, también aquí, las posibilidades y exigencias de la ley de la gradualidad

Y, mas allá de la condena o de la justificación indiscriminadas, es necesario recordar que «el déficit y la limitación, patrimonio universal en todos los campos, no justifican abandonarse a la propia realidad, pues por encima de ella se encuentra la meta hacia la que debemos dirigir nuestra conducta» [42]

[40] D TETTAMANZI, «La homosexualidad en el marco », a c , 11

[41] A SARMIENTO, «La condicion y el comportamiento homosexual una valoracion moral» *Scripta Theologica* 33 (2001) 895-916

[42] E LÓPEZ AZPITARTE, *Etica de la sexualidad* o c , 386-391, cf X THEVENOT,

c) *Implicaciones sociales*

En relación a la discriminación de la persona con la misma doctrina de la Iglesia, afirmamos el deber moral de propugnar una reforma de la legislación que elimine las medidas discriminatorias para las personas homosexuales No se debe confundir la homosexualidad con las perversiones de algunas personas homosexuales Si algunas personas homosexuales ocasionan escándalo social o abusan de menores indefensos, también lo hacen, y en la misma o mayor medida, las personas heterosexuales «Una ley de peligrosidad social no debe reducirse a lo que las personas son, sino a lo que las personas hacen» [43] Por otra parte, no todas las faltas éticas tienen por qué ser declaradas delictivas en una determinada sociedad Una vez más el campo de lo ético no coincide con el campo de lo jurídico-penal

Ante las iniciativas políticas y administrativas tendentes a eliminar toda discriminación, hay que reconocer una cierta ambiguedad Mientras, por una parte, pueden ayudar a subrayar la dignidad de la persona, con independencia de su condicion, por otra parte resultarán a la larga pedagogicas y orientarán la percepción social de los valores morales

En ese contexto, la Santa Sede se ha pronunciado para afirmar que la «tendencia sexual» no constituye una cualidad comparable a la raza o al origen étnico, con respecto a la no discriminación [44] A diferencia de esas otras notas, la tendencia homosexual es un desorden objetivo y exige una preocupacion moral

El tema de la homosexualidad se ha convertido en una reivindicación muy politizada de una completa igualdad de derechos para las personas homosexuales, incluido el derecho al matrimonio y a la adopción de los hijos Ante la promoción de la absoluta igualdad entre los sexos, es preciso recordar que «existen ámbitos en los que no es discriminación injusta tener en cuenta la tendencia sexual, por ejemplo, en la entrega de los niños en adopcion o custodia»

Condenar la discriminación de las personas concretas por razón del ejercicio de la sexualidad no equivale a considerar la homosexualidad como fuente positiva de derechos humanos [45] No se trata

en B Laurei F Refoule (eds), *Iniciacion a la practica de la Teologia* IV (Madrid 1985) 440 Recuerdese su obra *Homosexualites masculines et morale chretienne* (Paris [3]1988), asi como las orientaciones pastorales ofrecidas en su libro *Pautas eticas para un mundo nuevo* (Estella 1988) 112-129 «Acoger a la persona homosexual»

[43] E Lopez Azpitarte, *Etica de la sexualidad* o c , 398

[44] Juan Pablo II, «Homosexualite, une resolution "moralement inadmissible" du Parlement Europeen» *DocCath* 2091 (3-4-1994) 307s

[45] Cf Congregacion para la Doctrina de la Fe, «Algunas consideraciones concernientes a proposiciones de ley sobre la no discriminacion de las personas homosexuales», n 37 *Ecclesia* 2594 2595 (1992) 1288ss

solamente de una cuestión de derecho positivo, sino de una concepción antropológica. Si bien el matrimonio puede ser concebido como una comunidad de vida y amor, no todo tipo de amor entre dos personas puede constituir un matrimonio ni ser asumido como fundamento para la constitución de una familia. Ni el matrimonio ni la familia son instituciones sujetas a la invención subjetiva de la persona o de la pareja. En consecuencia, la comunidad cristiana no puede mirar con indiferencia cualquier tipo de unión [46]. Y habrá de velar proféticamente por la defensa de la auténtica libertad que brota de la verdad última del ser humano.

CONCLUSIÓN

Es preciso recordar que la fe cristiana nos advierte que las dificultades inevitables en la vivencia de la sexualidad humana son superables gracias a la gracia de Dios (cf. DH 1536). Ésta, en efecto, previene y acompaña el esfuerzo humilde de la persona que no desespera de alcanzar el doble y complementario ideal de su realización personal y del encuentro interpersonal.

Por otra parte, la fe cristiana invita a toda persona que experimenta tendencias homosexuales a confrontar su vida moral con los ideales propios de la comunidad cristiana. Nadie puede sentirse excluido de la vocación al seguimiento de Jesucristo, ni eximido de aspirar a las metas ofrecidas por el Evangelio.

> «¿Qué debe hacer entonces una persona homosexual que busca seguir al Señor? Sustancialmente, estas personas están llamadas a realizar la voluntad de Dios en su vida, uniendo al sacrificio de la cruz del Señor todo sufrimiento y dificultad que puedan experimentar a causa de su condición. [...] Se deberá recordar que ésta es la vía de la salvación para todos aquellos que son seguidores de Cristo. [...] Las personas homosexuales, como los demás cristianos, están llamados a vivir la castidad. Si se dedican con asiduidad a comprender la naturaleza de la llamada personal de Dios respecto a ellas, estarán en condición de celebrar más fielmente el sacramento de la penitencia y de recibir la gracia del Señor, que se ofrece generosamente en este sacramento, para poderse convertir más plenamente caminando en el seguimiento a Cristo» [47].

[46] A ese respecto, véase el doc. de la Comisión Permanente del Episcopado Español (24-6-1994) sobre *Matrimonio, familia y uniones homosexuales.* Para una mayor información véase F. R. Aznar Gil, «Las uniones de hecho ante el ordenamiento canónico»: *Revista Española de Derecho Canónico* 48 (1991) 49-80; Id., «Las uniones homosexuales ante la legislación eclesiástica»: ibid. 52 (1995) 157-190.

[47] Carta *Homosexualitatis problema,* 12.

Al mismo tiempo, la misma fe exige a la comunidad que procure extremar el testimonio de su comprensión y acogida hacia toda persona, especialmente la que se siente más sola y marginada. Una y otra vez es preciso recordar que, antes de ser homosexual es persona y, por tanto, imagen y semejanza de Dios. También esta persona tiene un puesto en la Iglesia y una vocación única e irremplazable al servicio del Evangelio y del Reino de Dios.

La fe invita a la persona que experimenta tendencias homosexuales a vivir su incorporación consciente y dinámica al misterio pascual de Cristo y, en consecuencia, a un esfuerzo ascético que reproduce la aceptación de la cruz y la esperanza de una iluminación resucitada.

En esta vocación a la unión al misterio de la muerte y vida de Jesús, tales personas comparten la suerte con las que experimentan una tendencia heterosexual. Es cierto que hay calvarios heterosexuales y hay calvarios homosexuales, por recordar una expresión famosa de Marc Oraison:

> «Desde una perspectiva de fe cristiana, es decir, dentro del contexto de una referencia a Cristo triunfante en su muerte, todo sufrimiento es revelación, eclosión, participación en el "calvario". Un homosexual puede decir *como todo el mundo:* "Concluyo en mi carne lo que falta a la pasión de Cristo" (...) Por la fe en Cristo, los heterosexuales *saben* que marchan a través del tiempo gracias a la experiencia ambivalente de una radical *insuficiencia:* los homosexuales *saben* que participan en esa misma marcha gracias a una experiencia más radical de carencia, y que nada les separa de esa marcha» [48].

Por otra parte, la caridad invita a los creyentes a extremar las medidas e iniciativas que puedan expresar la capacidad de diálogo y de acogida pastoral que dimana del Evangelio. Pueden resultar ejemplares las palabras que dirigen los obispos estadounidenses a los ministros de la Iglesia: «Acoged a las personas homosexuales en la comunidad creyente. Buscad a quienes están marginados. Evitad estereotipos y condenas. En primer lugar, esforzaos por escuchar. No creáis de buenas a primeras que toda persona homosexual ejerza una actividad sexual [...] Confeccionad una lista de servicios, grupos, consejeros y otros especialistas que podáis recomendar a las personas homosexuales y a sus padres o familiares cuando os pidan una ayuda especializada» [49].

[48] M. ORAISON, *El problema homosexual* (Madrid 1976) 141s.

[49] «Siguen siendo nuestros hijos». Mensaje pastoral de los obispos estadounidenses a los padres con hijos homosexuales (1-10-1997), en *Ecclesia* 2885 (21-3-1998) 38.

Esa llamada evangélica a testimoniar y ejercer el ministerio de la misericordia ha de ser vivida tanto de forma individual como comunitaria. Esa vocación ha de ir modelando el espíritu de los fieles cristianos. Pero también ha de ir configurando los esquemas educativos, catequéticos e institucionales que reflejan y configuran la vida entera de la comunidad cristiana [50].

[50] T. GOFFI, «Sittuare l'omosessualità in contesto caritativo»: *Semin* 24 (1984) 210-218; J. H. PELÁEZ, «Reflexiones teológico-pastorales en torno a la homosexualidad», en *Theologica Xaveriana* 35 (1985) 187-210; J. ANSALDI, «Entre l'interdit et la complicité: la place de l'homosexualité dans l'éthique chrétienne»: *Études Théologiques et Religieuses* 62 (1987) 209-223; B. KIELY, «La cura pastorale delle persone omosessuali»: *OR* (14-11-1986) 6.

CAPÍTULO IX

RELACIONES SEXUALES FUERA DEL MATRIMONIO

BIBLIOGRAFÍA

BARRA, G., *Sono leciti i rapporti prematrimoniali?* (Turín 1972); BÖCKLE, F.-VIDAL, M.-KÖHNE, J., *Sexualidad prematrimonial* (Salamanca 1974); DAVANZO, G., *Sessualità umana e etica dell'amore,* o.c., 89-96; HORTELANO, A., *Problemas actuales de Moral,* o.c., II, 583-610; LAWLER, R.-BOYLE, J.-MAY, W. E., *Ética sexual...,* o.c., 315-332; LÓPEZ AZPITARTE, E., *Ética de la sexualidad y del matrimonio,* o.c., 255-295; ID., *Simbolismo de la sexualidad humana,* o.c., 161-180; SCHLEBERGER, B., *Rapporti sessuali prima e fuori del matrimonio* (Roma 1973); TETTAMANZI, D., *Rapporti prematrimoniali e morale cristiana* (Milán 1973); TREVIJANO, P., *Madurez y sexualidad,* o.c., 197-211; VICO PEINADO, J., *Liberación sexual y ética cristiana,* o.c., 195-226; VIDAL, M., *Moral de actitudes,* o.c., II/2, 413-440; ZIMMERMANN, M., *Couple libre* (Estrasburgo 1983).

La sexualidad humana tiene una inexcusable dimensión social, tanto si se tiene en cuenta su aspecto unitivo, que vincula a dos personas en una nueva sociedad pública, como si se tiene en cuenta su carácter reproductivo, por el que la sociedad recibe a nuevos miembros.

Precisamente por eso, siempre han constituido un problema las relaciones sexuales llevadas al margen y con independencia de una cierta institucionalización [1]. A él nos acercamos en este tema.

1. ASPECTOS ANTROPOLÓGICOS Y SOCIALES

En esta época y en el mundo llamado «occidental», se ha agudizado la sensibilidad respecto a las relaciones prematrimoniales. El subrayado de su problematicidad se debe tal vez a una cierta alergia a institucionalizar la relación sexual. Aunque en todo tiempo se dieran tales relaciones, lo que constituye un fenómeno cultural nuevo es precisamente la defensa de tal rechazo a la institución. De hecho, las relaciones prematrimoniales han salido de la clandestinidad y han

[1] Este capítulo resume lo tratado previamente por J. R. FLECHA, «Relaciones sexuales fuera del matrimonio»: *Familia* 25 (2002) 23-41.

llegado a imponerse a la opinión pública como habituales paradigmáticas. A veces se llega a crear un sentimiento de culpabilidad —o, al menos, de anormalidad— en quien no sigue ese esquema aparentemente aceptado por la mayoría [2].

Por otra parte, no sólo se multiplica en la práctica y se admite socialmente, sino que se intenta crear un sistema ético de justificación de tal comportamiento, apelando o bien a la sinceridad del amor o bien al valor normativo de la espontaneidad y la sinceridad de las personas implicadas [3].

Es necesario advertir que el mismo nombre de las «relaciones prematrimoniales» —o paramatrimoniales— se emplea en nuestra sociedad para hacer referencia a situaciones antropológica y socialmente muy dispares:

— Relaciones precoces, generalmente entre adolescentes, pero también entre adultos, que no implican compromiso afectivo alguno, ni, mucho menos, un proyecto de vida en común.

— Relaciones entre jóvenes, que ciertamente se encuentran comprometidos afectivamente, pero que aún no se han decidido a dar un paso definitivo hacia la manifestación social de su amor y su compromiso matrimonial.

— Relaciones entre personas que sinceramente se aman y aun se hallan comprometidas definitivamente, pero que, por razones socio-económicas, se ven impedidas para formalizar por el momento su unión matrimonial.

— Relaciones entre adultos maduros que se aman sinceramente, pero que consideran muy difícil y hasta prácticamente imposible su unión matrimonial. Éste es el caso de personas viudas que no se atreven a afrontar la oposición de sus hijos o un recorte de sus ingresos económicos si contraen un nuevo matrimonio.

— Relaciones entre personas que dicen amarse en verdad, pero que decididamente han optado por orientar su vida en común según el modelo de una «pareja libre», que no incluya tipo alguno de institucionalización. Aun en este caso, el modelo de la «pareja libre» no es unívoco y puede referirse a numerosas situaciones existenciales y personales:

> «La pareja libre —no más que la pareja casada, por otra parte— no es portadora de un significado unívoco. Si algunas veces la pareja

[2] Ver A. LÓPEZ QUINTÁS, *La juventud actual entre el vértigo y el éxtasis* (Madrid 1982) 82s.

[3] Véase la contribución de R.M. Nogués en el opúsculo interdisciplinar publicado por la DELEGACIÓN DIOCESANA DE LA FAMILIA, *Las relaciones sexuales prematrimoniales* (Barcelona s/a). Ver también L. ROSSI, «Relaciones prematrimoniales», en DETM, 921-930; G. MURARO, «Noviazgo», en NDTM, 1239-1250; A. FERNÁNDEZ, *Teología moral,* o.c., II, 502-507.

libre significa un rechazo institucional deliberado, sería falso y peligroso atribuirle esa voluntad de manera sistemática. En ese caso, verosímilmente, no se tocaría más que una fórmula abstracta y poco significativa. Porque, en muchos de sus aspectos, la pareja libre "se institucionaliza"...» [4].

La valoración antropológica de estas diversas situaciones ha de ser diversa, en cuanto manifiestan diferentes tipos y grados de compromiso interpersonal. La aceptación social es a todas luces diferente. Una de las cuestiones más agudas se refiere precisamente a la posibilidad de una diferente calificación ética de estas situaciones, en cuanto suponen manifestaciones diversas de la «verdad» de la relación cuasi-esponsal.

Entre las causas más frecuentemente invocadas para explicar la nueva situación se mencionan una mayor libertad ante los controles sociales, un mayor espacio temporal para la vivencia de la juventud y una diferente comprensión de la sexualidad, menos vinculada a la procreación y más ligada a la expresión del amor. Tiene también importancia el acceso a los medios anticonceptivos y la crisis de las instituciones sociales en nuestra sociedad. Por otra parte, la cultura del consumismo difunde una cultura de provisionalidad, también en las experiencias sexuales. A todo esto se añade la pérdida del sentido de la fe cristiana y, en particular, la ignorancia e incomprensión de la realidad sacramental del matrimonio.

Éstas y otras causas que se podrían enumerar, no sólo han supuesto para muchos una dificultad, real o aparente, para celebrar un matrimonio institucionalmente cristiano, sino que han empujado a muchos a vivir «en pareja» sin haber formalizado su compromiso ante las autoridades civiles. En el seno de la comunidad cristiana preocupa el hecho de que muchos bautizados han renunciado a «casarse por la Iglesia». Pero también es frecuente el hecho del rechazo de cualquier forma de institucionalización de la vida en común de la pareja.

Esta mentalidad, al menos en sus consecuencias, ha sido detectada por un documento que la Conferencia Episcopal Española dedicó a las cuestiones relativas al matrimonio y la familia:

> «En el período de cambio que atravesamos, no pocos jóvenes, al proyectar sus relaciones mutuas, se preguntan sobre la utilidad de la institución matrimonial. ¿No hay que estimar como un valor superior el experimentarse mutuamente en relaciones transitorias, sin vínculos

[4] M. ZIMMERMANN, *Couple libre,* o.c., 125. Sobre la diferencia entre las diversas situaciones, cf. R. SCHERER, *Nueva comprensión de la sexualidad,* o.c., 273-291; J. M. DÍAZ MORENO, «Situaciones irregulares de la familia. Normativa de la Iglesia y actuación pastoral»: *Mor* 17 (1994) 379-419, esp. 394-399.

juridicos que comprometan para siempre? ¿No basta que un hombre y una mujer se quieran y traten de inventar dia a dia su historia sin necesidad de un compromiso decisivo y publico?» [5]

La misma exhortación *Familiaris consortio,* de Juan Pablo II, ha abordado explicitamente el fenómeno, cada vez más frecuente, de estas «uniones libres de hecho», señalando incluso algunas posibles causas y exhortando a la comunidad cristiana a una acción pastoral adecuada [6]

2 ¿RELACIONES PREMATRIMONIALES EN LA BIBLIA?

El tema de las relaciones prematrimoniales, con las amplias connotaciones personales y sociales que hoy alcanza, no se puede rastrear en las páginas de la Biblia Pero, sin duda, puede resultar útil la evocación de las costumbres que reflejan los escritos biblicos, especialmente por lo que se refiere a la institucionalización del noviazgo y los esponsales

a) *Antiguo Testamento*

Sobre *la existencia de los esponsales* en Israel nos han sido transmitidos bastantes datos en los libros historicos El compromiso matrimonial era formalizado generalmente por los representantes o parientes de los novios (Gén 24, 29,18-20, 1 Sam 18,17-27) Los esponsales obligaban a la familia del esposo a la entrega del *mohar* a la familia de la esposa Esa especie de «dote» se entendía en parte como prenda del contrato y en parte como ofrenda y dadiva con motivo de la fiesta de bodas (2 Sam 3,14, 1 Sam 18,25)

El período de los esponsales terminaba propiamente con la conduccion de la esposa a casa del esposo La ceremonia incluía la invocación de la bendición divina sobre la esposa en que se imploraba para ella el don divino de la fecundidad (Rut 4,11-12) Ese rito festivo venía a significar socialmente el abandono de la protección del padre y del clan de origen para pasar a formar parte de otra familia y de otro clan

[5] CONFERENCIA EPISCOPAL ESPANOLA, *Matrimonio y familia hoy* (6 7-1979) n 84

[6] FC 81, cf W ROMO, «Las relaciones prematrimoniales, un desafío teologico pastoral permanente y renovado» *Teologia y Vida* 31 (1990) 279-308, esp 287 295, donde se fija especialmente en cinco causas la irrupcion de la mujer en el ambito social, el transito de la sexofobia a la sexomania, la prolongacion del periodo de noviazgo, el bombardeo erotico como manifestacion del consumismo sexual y la crisis de la socializacion del amor

El *aspecto social y jurídico* de los esponsales reconoce prácticamente una especie de «propiedad» del novio respecto a la desposada Se regulan y condenan las relaciones sexuales que con ella pueda mantener un tercero, mientras que no se pretende regular las eventuales relaciones que puedan mantener los mismos desposados entre ellos

Se puede decir que, precisamente gracias a su compromiso esponsal, los novios inauguraban una nueva situación en la que «mediaban unos derechos y obligaciones muy semejantes a los matrimoniales, porque podían consumar el acto conyugal —lo que no era bien visto— y porque, en caso de infidelidad, la novia era apedreada como adúltera (Éx 22,15, Dt 22,23-29)» [7]

Las *relaciones sexuales* durante el tiempo que mediaba entre la formalización de los esponsales y la celebración del matrimonio no estaban reguladas de la misma manera en un lugar o en otro Así, se sabe que estaban prácticamente prohibidas en el reino del Norte, mientras que en Judá se puede decir que los esponsales y el matrimonio coincidían en la práctica [8]

b) *Nuevo Testamento*

Como en toda la doctrina moral cristiana referida a la sexualidad, también en este problema concreto ha tenido una gran importancia la reflexión contenida en la primera carta a los Corintios Así, se evocan las exhortaciones paulinas en las que se denuncia la inmoralidad reinante en Corinto (1 Cor 5,1), el recuerdo de que los impuros no heredarán el Reino de Dios (6,9), la condena de la fornicacion (6,12-20), la proposición de la unión matrimonial con el fin de superar la lascivia (7,2), la exhortación a evitar la antigua fornicación del pueblo hebreo (10,8) [9]

Se recuerda, además, con frecuencia que ningún fornicario participará en la herencia del Reino de Cristo y de Dios (Ef 5,5) [10] Se tiene en cuenta la advertencia de que la ley reviste un aspecto penal

[7] G Sarro, «Esponsales», en *Enciclopedia de la Biblia* III (Barcelona 1963) 204

[8] Cf E Lipinski, «Matrimonio», en DEB, 977-979

[9] O Kuss, *Carta a los Romanos Cartas a los Corintios Carta a los Galatas* (Barcelona 1976) 215-217, 221-223

[10] Las listas de los vicios que excluyen de la familia de Dios tienen relacion con algunos de los pecados condenados en la comunidad de Qumran (cf 1QS 10,22-24, 7,9-14) K G Kuhn, «The Epistle to the Ephesians in the Light of the Qumran Texts», en J Murphy-O'Connor (ed), *Paul and Qumran* (Chicago 1968) 115-131, P J Kobelski, «The Letter to the Ephesians», en NJBC, 889

contra los inmersos en diferentes comportamientos inmorales, entre los cuales se cuentan los desórdenes sexuales (1 Tim 1,10) [11]. Y se repite una y otra vez la exhortación a renunciar a la fornicación y el adulterio (Heb 13,4).

El mensaje de tales exhortaciones y condenas ha de ser situado en el marco concreto de la vida interna de las comunidades cristianas. En ellas se tiene ante los ojos la dignidad positiva del «matrimonio en el Señor» como ideal cristiano de las relaciones sexuales.

En comparación con ese alto ideal, muchos comportamientos son calificados sencillamente como fornicación e impureza. En cuanto a la tríada de comportamientos detestables, evocada en Ef 5,3, la primera palabra *(porneía)* parece referirse a la depravación sexual en general, tan típica del mundo helenístico, mientras que la segunda palabra *(akazarsía),* podría restringirse a la promiscuidad y al adulterio. La tercera *(pleonexía)* podría traducirse más bien por insaciabilidad [12]. También a los Colosenses se les pide que huyan de los vicios antiguos, como la fornicación *(porneía),* la impureza *(akazarsía),* la liviandad *(pázos)* y la mala concupiscencia *(epizimían kakén)* que provocan la ira de Dios (Col 3,5-6) [13].

3. REFLEXIÓN CRISTIANA TRADICIONAL

A lo largo de la reflexión cristiana y de la práctica pastoral de la Iglesia, el uso completo de la sexualidad/genitalidad se considera reservado a las personas que ya se encuentran vinculadas por la institución matrimonial. Las razones principales que se han aducido a lo largo de los siglos se situaban en un triple campo: social, antropológico y sacramental. En una perspectiva más inmediata se orientaban, sobre todo, a proteger la función procreadora de la sexualidad y subrayaban la dimensión social del compromiso matrimonial.

[11] Se ha hecho notar que la lista de vicios incluida en 1 Tim 1,9s, casi con seguridad se basa en los mandamientos del decálogo, excluyendo tan sólo los dos últimos: R. A. WILD, «The Pastoral Letters», en NJBC, 896.

[12] Véase también Ef 4,17-32 y su semejanza con la tradición de Qumrán: M. BARTH, *Ephesians,* II (Garden City, NY 1974) 527, n.158 y p.561.

[13] Sobre el sentido de cada una de estas palabras véase F. HAUCK-S. SCHULZ, «Pórne, pórnos, porneía», en TWNT VI, 579-595; A. HUMBERT, «Les péchés de sexualité dans le Nouveau Testament»: *StMor* 8 (1970) 185-259; A. RODENAS, «La moral sexual en los catálogos de virtudes y vicios del epistolario paulino»: *AnCalas* 19 (1977) 286-299; A. DÍEZ MACHO, *Indisolubilidad del matrimonio y divorcio en la Biblia...,* o.c., 310-314, para quien *porneía* puede significar idolatría o prostitución sagrada, prostitución comercial, incesto, fornicación de célibes, poligamia de casados y aun todo desorden sexual en general; cf. A. FERNÁNDEZ, *Teología moral,* o.c., II, 485-492.

Una reflexión racional más profunda, trataba de poner de relieve la misma estructura antropológica del hombre y de la mujer: su libertad, inscrita en el tiempo, trasciende el tiempo y funda el valor ontológico del compromiso humano. Y una consideración más específicamente cristiana subrayaba la dimensión sacramental de ese compromiso, que significa y evidencia el amor definitivo y fecundo de Cristo hacia su Iglesia.

a) *La doctrina de los teólogos*

A) Santo Tomás considera la simple fornicación como comercio carnal vago y contrario a la caridad para con el prójimo. Para ser más exactos, todos los pecados de lujuria constituyen otros tantos atentados contra la caridad que el ser humano se debe a sí mismo y contra la justicia que debe a su prójimo. El prójimo más afectado en este caso sería precisamente la prole a la que el uso «fornicario» de la sexualidad haría nacer en condiciones indecorosas. Teniendo en cuenta la posibilidad de la prole, el santo rechaza una posible asimilación, ya repetida desde antiguo, entre el abuso de la comida y el abuso de la sexualidad. Adelantándose a los tiempos, piensa él en los «derechos» del nascituro y en la responsabilidad que se debe a esa nueva vida:

> «Es grave todo pecado que va dirigido directamente contra la vida del hombre. La simple fornicación lleva consigo un desorden, que equivale al daño perpetrado contra la vida de una persona, que es aquella que nacerá de tales relaciones sexuales [...] La fornicación simple atenta contra los derechos del niño. Por eso es pecado grave» (STh 2-2, 154, 2).

B) El 21 de enero de 1531, pronunció Francisco de Vitoria su cuarta «relección», dedicada esta vez al tema *De matrimonio,* con motivo del divorcio que Enrique VIII de Inglaterra pretendía respecto a Catalina de Aragón, hija de los Reyes Católicos y, por tanto, tía del emperador Carlos. Éste había solicitado un dictamen de los maestros de Salamanca, que lo elaboraron durante los meses de septiembre y octubre de 1530.

La relección resulta hoy muy interesante, ya no sólo por la situación histórica que la motivó, apenas aludida en tres ocasiones a lo largo de la relección, sino por los datos que nos ofrece para el estudio de la teología católica sobre el matrimonio en los tiempos inmediatamente anteriores al Concilio de Trento.

El Maestro no se contenta con la definición que presenta el matrimonio como «el derecho de los cónyuges a usar de sus respectivos

cuerpos con vistas a la generación» (n.1) y pasa a estudiar sus fines. Respecto a la generación, ha de ser completada por la educación de la prole. El otro fin del matrimonio es la mutua ayuda entre los cónyuges (n.2). En consecuencia, no es suficiente para la esencia del matrimonio el derecho de unión. Él solo no basta para asegurar los fines del matrimonio —procreación/educación y mutua ayuda— si no incluye la mutua relación, única, estable y definitiva (n.3), como luego resumirá en el n. 5, al afirmar:

> «El matrimonio en su esencia no es más que el vínculo o la obligación mutua, perpetua y particular entre determinado varón y determinada mujer para la generación, extendiendo la generación a la educación de los hijos y la institución de la familia» [14].

Aunque no se exprese en estos términos, para Francisco de Vitoria no es admisible una relación sexual que no esté previamente sellada por una alianza conyugal.

C) Tal doctrina, que se convertiría en clásica, ha sido repetida con fidelidad a lo largo de los siglos para juzgar la moralidad objetiva de las relaciones prematrimoniales y extramatrimoniales.

A pesar de su habitual benignidad pastoral, en esta cuestión San Alfonso María de Ligorio muestra un rigor que es poco habitual en sus escritos. Sus cautelas eran extremas ante las relaciones de los novios, a los que, según él, «de ordinario será difícil excusar de hallarse en próxima ocasión de pecar mortalmente» [15]. Se ha escrito que sus cautelas reflejan el ambiente de restauración propio de la contrarreforma y sus propios escrúpulos ante estas cuestiones [16]. Seguramente, las razones de su postura eran más profundas. Así se desprende al ver cómo refiere expresamente su juicio a las exigencias del «derecho natural» [17].

[14] F. DE VITORIA, *De matrimonio,* 1-5· ed. T. URDANOZ, *Obras de Francisco de Vitoria* (Madrid 1960) 588 «Matrimonium quantum ad suam essentiam nihil aliud est quam vinculum sive mutua et individua, id est perpetua obligatio viri certi ad certam feminam, ad procreationem liberorum, sive ad usus generationis Ita ut per procreationem intelligamus et filiorum et familiae institutionem»

[15] SAN ALFONSO Mª DE LIGORIO, *Praxis confessarii* (ed L Gaudé), IV, n 60 (Roma 1912).

[16] *Theologia Moralis,* lib IV, tr VI, cap I, dub II, n 854, sobre los esponsales, donde adopta una postura mas rigurosa que los Salmanticenses, respecto a las muestras de afecto entre los novios, lib VI, tr IV, cap I, dub II, n 452, sobre los ocasionarios, donde considera como ocasión próxima de pecado que los adolescentes trabajen con mujeres, lib III, tr IV, cap II, dub I, n 431, sobre el sexto mandamiento, donde, al referirse al tacto y las miradas voluptuosas, establece una clara distinción entre los casados y los novios Cf M VIDAL, «Las relaciones prematrimoniales El pensamiento de Alfonso de Liguori (1696-1787)». *Mor* 17 (1994) 357-378

[17] Ver también lib III, tr IV, cap.II, dub.II, n.432 la fornicación, dice, siempre es intrínsecamente mala y no sólo por el riesgo de que la prole no sea educada «quia de se est contra jus naturae carni rationem subjicere, ut accidit in fornicatione ob de-

b) *Las razones fundamentales*

Las razones fundamentales aducidas para defender la vinculación exclusiva del ejercicio de la sexualidad con el matrimonio son bien conocidas. Tanto por razón de los actos *de suyo generativos,* como por razón de los actos *de suyo expresivos del amor personal,* es condición imprescindible que el varón y la mujer estén ya unidos por un vínculo objetivo, aunque libremente contraído.

La primera razón remite a la consideración de una actuación que sólo es *natural* si se realiza entre aquellas personas que pueden asegurar la educación de la prole. La naturaleza no sólo se orienta al «ser» sino al «ser perfecto» como es la donación de la vida en plenitud, que exige la convivencia de un varón y una mujer en unidad personal, espiritual, económica y religiosa. La segunda razón, en cambio, evoca una actuación sexual que supone unas personas unidas no sólo actual sino también habitualmente. Un amor que es signo de tan íntima confianza humana no se puede expresar como limitado a un tiempo parcial y restringido. El amor verdadero no puede establecer un plazo. La entrega sexual de las personas «no-conyugadas» sería una mentira real y objetiva [18].

En resumen, se podría decir que la doctrina habitual de la moral cristiana sobre la relación sexual, en cuanto reservada a los cónyuges, no se fundamenta en motivos heterónomos y más concretamente prohibitivos, sino en una consideración antropológica que incluye, al menos, tres elementos:

- En primer lugar, se subraya la inevitable dimensión social de la sexualidad humana. A la sociedad, en efecto, no puede resultarle indiferente la cuestión del origen de la vida y de las personas que la forman.
- Por otra parte, se considera la importancia de la procreación en cuanto fin primario de la sexualidad.
- La procreación no se entiende tan sólo en términos de generación, sino que se la considera también con referencia al cuidado posterior y educación de la prole. Tanto el nacimiento de los hijos como su ulterior formación se verían en peligro en el caso de un ejercicio no institucionalizado de la sexualidad.

lectationem actus» *Obras morales de S Alfonso María de Ligorio Theologia Moralis* (Barcelona 1858) 443.

[18] Tal es el esquema del razonamiento de I. FUCHS, *De castitate et ordine sexuali,* o c , 35, ver también p 74-78, donde explica más ampliamente la necesidad del matrimonio como condición imprescindible para la actuación perfecta de la sexualidad

• Por fin se considera la misma expresión del amor entre las personas, afirmando que tal vinculación no es verdadera si no incluye la definitividad intencional.

Una vez más, el criterio fundamental es el de la honda verdad antropológico-social del gesto sexual que, al menos en apariencia, trata de significar un amor realmente oblativo, único y exclusivo, definitivo, fecundo y público.

4. DOCTRINA DE LA IGLESIA

Ante diversos brotes, o bien de espiritualismo o bien de positivismo nominalista, el magisterio tradicional de la Iglesia ha tenido que insistir en la condena de la lujuria y, más en concreto, de las relaciones sexuales entre personas no unidas por el vínculo matrimonial. Baste aquí evocar algunos ejemplos:

El papa Inocencio IV, en la carta *Sub Catholicae Professione* (6-3-1254), enviada al obispo de Túsculo en cuanto legado de la Santa Sede ante los griegos, apela a la autoridad de la Escritura (1 Cor 6,9s) para insistir en la gravedad del pecado de fornicación que comete un hombre soltero con una mujer soltera (DH 835).

En los siglos XIII y XIV surgieron diversas acusaciones dirigidas contra algunas comunidades de Begardos y Beguinas, al parecer influidas por las doctrinas de los Hermanos del libre espíritu (cf. DH 866). Tras el pronunciamiento de algunos sínodos, como los de Tréveris y Maguncia, la constitución *Ad nostrum qui* del Concilio de Vienne (6-5-1312) condena a los que afirman que el beso de una mujer es pecado mortal, mientras que no lo es el acto carnal, sobre todo si el que lo realiza es impulsado por la tentación. Para establecer tal diferencia parece que se solía aducir como razón que a lo primero no inclina la naturaleza, mientras a lo segundo sí (DH 897).

Entre otros «errores muy perniciosos» que se atribuyen a Zanino de Solcia, canónigo de Bérgamo, Pío II, en la carta *Cum sicut accepimus* (14-11-1459), condena su afirmación de que «la lujuria fuera del matrimonio no es pecado, si no es por prohibición de las leyes positivas» (DH 1367).

De todas formas, la defensa de las relaciones pre- o extramatrimoniales, contra la que reaccionan esos documentos, era más bien esporádica e individual. Ante la nueva realidad social, en la que tales relaciones sexuales no sólo son frecuentes sino admitidas habitualmente, han aparecido algunos documentos recientes de la Iglesia. Su estudio resulta inexcusable tanto por la atención que prestan a esa situación cuanto por el eco que han suscitado en la opinión pública, dentro y fuera de la comunidad cristiana.

a) *Exhortación «Familiaris consortio»*

Al tema clave de la «verdad» de la relación conyugal se refiere explícitamente la exhortación apostólica *Familiaris consortio* (22-11-1981). En ella Juan Pablo II no deja de aludir al tema del llamado «matrimonio a prueba» o experimental. La argumentación allí empleada es abiertamente positiva. Antes de sugerir la utilidad de preguntarse por las causas, especialmente psicológicas, que concurren en la aparición y justificación de este fenómeno, se detiene por un momento a valorarlo a la luz de la misma razón humana. Sería poco convincente —viene a decir la exhortación— que se intentara un «experimento» tratándose de personas humanas, «cuya dignidad exige que sean siempre y únicamente término de un amor de donación, sin límite alguno ni de tiempo ni de otras circunstancias». Tras esa escueta reflexión racional, se insinúa otro tipo de argumentación, en parte antropológica y en parte específicamente vinculada a la fe cristiana:

> «La Iglesia, por su parte, no puede admitir tal tipo de unión por motivos ulteriores y originales derivados de la fe. En efecto, por una parte, el don del cuerpo en la relación sexual es el símbolo real de la donación de toda la persona; por lo demás, en la situación actual tal donación no puede realizarse con plena verdad sin el concurso del amor de caridad dado por Cristo. Por otra parte, el matrimonio entre dos bautizados es el símbolo real de la unión de Cristo con la Iglesia, una unión no temporal o *ad experimentum,* sino fiel eternamente; por tanto, entre dos bautizados no puede haber más que un matrimonio indisoluble» (FC 80).

La exhortación continúa reconociendo de algún modo la dificultad de superar esta situación. En ella se encuentran de hecho muchas personas que aún no están preparadas o dispuestas para la celebración de su matrimonio. Tal situación no puede ser superada de ordinario si esas personas no han recibido una buena educación en el amor auténtico y en el recto uso de la sexualidad.

b) *Declaración «Persona humana»*

Tras recordar la tolerancia social sobre las relaciones prematrimoniales (n.7), la declaración emite su juicio negativo sobre ella: «Esta opinión se opone a la doctrina cristiana, según la cual debe mantenerse en el cuadro del matrimonio todo acto genital humano [...] La unión carnal no puede ser legítima sino cuando se ha establecido una definitiva comunidad de vida entre un hombre y una mujer».

Para llegar a formular esta conclusión el documento se apoya en varias razones, que ya son bien conocidas.

En primer lugar, se recuerda el mensaje neotestamentario recogido en Mt 19,4-6 y en 1 Cor 7,9. El texto es acompañado de sendas frases orientativas sobre la estabilidad de la unión y sobre el matrimonio, en cuanto que esa institución sería la única posibilidad de unión estable. Se añade una alusión a Ef 5,25-32, texto que se refiere a la significatividad cristológico-eclesiológica de la unión esponsal. Y, finalmente, se incluye una referencia a las condenas neotestamentarias contra la fornicación en cuanto profanación del cuerpo, templo del Espíritu (cf. 1 Cor 6,12-20).

Se añaden, además, algunas razones de tipo antropológico, como pueden ser: *a)* La necesidad de una garantía para mantener la sinceridad y la fidelidad entre las personas que se aman. *b)* La relación entre el contrato conyugal y un estado de vida especialmente significativo para la pareja, la familia y la sociedad. *c)* La vinculación entre el amor conyugal y el amor y la dedicación paternal/maternal. *d)* La inseparabilidad entre el consentimiento mutuo de los que se aman y la manifestación pública y social del mismo consentimiento.

Al apelar a su significación objetiva, repite por una parte la valoración tradicional, pero añade, por otra, el subrayado en la verdad y el sentido íntegro de la entrega personal:

> «El uso deliberado de la facultad sexual fuera de las relaciones conyugales normales contradice esencialmente a su finalidad, sea cual fuere el motivo que lo determine. Le falta, en efecto, la relación sexual requerida por el orden moral; aquella relación que realiza el sentido íntegro de la mutua entrega y de la procreación humana en el contexto de un amor verdadero. A esta relación regular se le debe reservar toda actuación deliberada de la sexualidad» (n.9).

c) *«Orientaciones educativas sobre el amor humano»* [19]

Situándose en una perspectiva más claramente pedagógica, este otro documento vaticano presenta las relaciones sexuales en un contexto de amor esponsal, señalado por la apertura de la persona, la ayuda generosa, la dedicación y la oblatividad (cf. 1 Cor 13,5). Tal amor es evidentemente diverso del instinto, que busca la satisfacción exclusivamente por el camino de la genitalidad (n.94).

Se señala, además, que las relaciones sexuales sólo en el matrimonio realizan la unión de los significados unitivo y procreativo de

[19] CONG PARA LA EDUCACION CATOLICA, *Orientaciones educativas sobre el amor humano* (1-11-1983).

la sexualidad humana. Se afirma que sólo en el seno del matrimonio tales relaciones son el medio para la definitiva comunión de vida —«una sola carne» (Mt 19,5)— que realiza un amor humano, total, fiel, exclusivo y fecundo. Como se sabe, esos calificativos orientan hacia una comprensión antropológica de la sexualidad que se hallaba ya reflejada en la encíclica *Humanae vitae* (HV 9).

Apoyándose en tales premisas, deduce el documento que las relaciones sexuales fuera del contexto matrimonial constituyen un desorden grave. Ese juicio se fundamenta explícitamente en una razón antropológica: tales relaciones son expresión de una realidad que no existe todavía; constituyen un lenguaje sin correspondencia *objetiva* en la vida de las dos personas, aún no constituidas en comunidad definitiva (n.95).

Por otra parte, el documento se refiere también a otras manifestaciones sexuales que disponen a la relación completa sin llegar a ella. Tales actuaciones son consideradas como un desorden moral objetivo (n.96), sobre todo a causa de los daños que producen con relación a la maduración afectiva de las personas implicadas (n.97).

Con relación al anterior documento, se observa en éste un notable avance en la oferta de razones antropológicas. De hecho, se encuentra en él una cierta insistencia en el amor como lenguaje; se formula la distinción sexualidad/genitalidad y, en fin, se recuerda el carácter dinámico y progresivo del camino hacia la madurez y la entrega definitiva.

d) *Instrucción «Donum vitae»*

Este documento, publicado por la Congregación para la Doctrina de la Fe, presenta la postura de la Iglesia sobre las nuevas técnicas de procreación humana asistida. Aunque su orientación general afecte más directamente a las cuestiones hoy estudiadas por la Bioética, no deja de recordar la doctrina católica sobre el nacimiento de la vida humana:

> «La procreación humana presupone la colaboración responsable de los esposos con el amor fecundo de Dios; el don de la vida humana debe realizarse en el matrimonio mediante los actos específicos y exclusivos de los esposos, de acuerdo con las leyes inscritas en sus personas y en su unión» [20].

[20] CONG PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Donum vitae. Instrucción sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación* (22-2-1987), Introd., 5, donde se remite explícitamente a GS 50s.

Es tan sólo una pincelada casi insignificante. Pero es evocada aquí por la importancia que este documento reviste para las cuestiones referidas a la procreación humana asistida. En el marco de una reflexión ética atenta a la dignidad de la persona los problemas relativos a la defensa de la vida humana no pueden ser desvinculados de los problemas relativos al misterio de la sexualidad humana.

En numerosos documentos y alocuciones papales posteriores se alude con frecuencia al significado del amor auténtico. Así en la encíclica *Evangelium vitae,* es presentado como «don de uno mismo y acogida del otro, que se realiza de modo específico en la relación conyugal, pero que deben ser el alma de cualquier relación interpersonal» (EV 99) [21].

5. PARA UN JUICIO ÉTICO

El juicio ético sobre las relaciones sexuales prematrimoniales y extramatrimoniales ha de tener en cuenta, por una parte, la moralidad objetiva de las mismas y, por otra, la eventual responsabilidad y culpabilidad de las personas implicadas [22]. Es cierto que tal distinción no se encuentra suficientemente explicitada en los documentos mencionados, pero es necesaria en la reflexión moral ante cualquier comportamiento que se analice.

Antropológicamente no tienen el mismo significado el encuentro premarital y extramarital sin compromiso alguno, la relación adulterina y unas relaciones entre personas que se aman y se hallan comprometidas [23]. Y el juicio ético debería aportar alguna matización sobre un comportamiento que, aun siendo idéntico desde el punto de vista material, encierra grandes diferencias de significado.

a) *Moralidad objetiva*

A) Ante este tema, es preciso dedicar toda la importancia debida a la fundamentación antropológica del *juicio moral negativo* sobre las relaciones sexuales pre- o extraconyugales.

Como ya se ha dicho, la tradición consideraba la inmoralidad de las relaciones prematrimoniales desde la afirmación de la finalidad procreadora de la sexualidad. Tal forma de razonamiento es verdade-

[21] Cf. L. BERGONZONI (ed.), *Sexualidad y amor. Catequesis del Papa Wojtyla sobre la teología del cuerpo* (Valencia 1982).

[22] Cf. G. GATTI, *Morale sessuale. Educazione dell'amore* (Turín 1979) 132-135.

[23] Esos tres planos son distinguidos por PH. S. KEANE, *Sexual Morality. A Catholic Perspective* (Nueva York 1977) 100-113.

ra, sobre todo, si se considera la generación en el contexto amplio que significa la procreación responsable de vidas auténticamente humanas. Pero tal razón no explica toda la realidad [24]. La insistencia en la finalidad procreadora no da cuenta de la moralidad o inmoralidad de otras uniones para-conyugales en las que es imposible la procreación. Por eso, es necesario considerar con más atención el aspecto unitivo de la sexualidad humana. A pesar de las apariencias, en las relaciones pre- y para-conyugales tampoco se salva la honda verdad de la relación sexual:

> «Las prácticas anticonceptivas entre personas no casadas separan completamente la significación unitiva del sexo de su finalidad procreadora; en consecuencia, no se salvaguarda la plena verdad ni la integridad del acto sexual. Por otra parte, ni siquiera la significación unitiva misma adquiere su plena verdad, puesto que los dos no se han entregado mutuamente por completo o al menos en el lenguaje socialmente válido del compromiso público» [25].

La sexualidad es, como ya se ha repetido sobradamente, el lenguaje privilegiado de la posibilidad relacional del ser humano, abierto a un «tú», en cuanto «tú»: es decir irreductible al ámbito de las cosas y a la identidad con el «yo». Este lenguaje del compromiso afectivo no puede prescindir en principio de la mediación de la corporeidad. En su escalón más alto, el amor humano exige la unicidad, la oblatividad, la definitividad, la publicidad, y la fecundidad, sea en cuanto a la vida biológica, sea en cuanto al sentido de la vida. Tales cualidades se dan de forma eminente en el amor esponsal.

La manifestación simbólico-gestual de ese grado de amor no puede olvidar que la genitalidad es el lenguaje privilegiado de ese amor, aunque no sea el lenguaje exclusivo. Y como todo lenguaje, puede ser mentiroso o sincero. «Si ese cariño no existe, la relación será siempre mentirosa y cuando dos personas han llegado a quererse de verdad, habrán descubierto con una inmensa alegría que tienen otras múltiples formas de mantener y fomentar su comunión amorosa» [26].

Aunque no es independiente de las personas implicadas en la relación sentimental, el amor las trasciende a ellas mismas. Las tras-

[24] A. VERMEERSCH, *De Castitate* (Roma 1919) III, n.304: «Catholici itaque de intrinseca et gravi fornicationis malitia non dubitant; in assignanda autem ratione satis laborant, ita ut Palmieri fateatur se non abhorrere ab observatione Tamburini efficacem rationem qua malitia ista e naturali fonte eruatur exsistere quidem, attamen "eam a priori nondum clare nobis esse compertam"». Este texto ha sido evocado por A. KOSNIK (ed.), *La sexualidad humana,* o.c., 179.

[25] B. HARING, *Libertad y fidelidad en Cristo,* o.c., II, 579.

[26] E. LOPEZ AZPITARTE, «Moral del amor y la sexualidad», en F. J. ELIZARI-E. LÓPEZ AZPITARTE-R. RINCÓN, *Praxis cristiana,* 2 (Madrid 1981) 424.

ciende ontológicamente. No puede reducirse a un fenómeno puramente voluntarista. El cariño «ha dejado de ser un hecho privado para convertirse en un fenómeno social y público por las múltiples influencias que de él se derivan» [27].

Por otra parte, es preciso tener en cuenta que el «amor» no justifica cualquier tipo de relación. Lo difícil es precisamente comprender la identidad y el alcance de ese amor que orienta e impulsa la acción. Por «amor» no se puede dar la muerte. Y por cualquier tipo de «amor» no se puede dar la vida a un tercero ni entregar la propia vida. El amor ha de madurar en una relación afectiva y en la disponibilidad para un compromiso definitivo y público.

La donación psico-física total de la relación íntima constituye el complemento de la elección afectiva conyugal. Forma parte de la realidad antropológica del matrimonio. Pero el gesto físico de la intimidad sexual, para ser verdadero exige internamente —no por una imposición heterónoma— totalidad y permanencia, exclusividad y fidelidad, socialidad y apertura a la vida. Ahí radica la diferencia entre ser amantes y esposos. En la primera situación hay intimidad, pero no convivencia de comunión. En la segunda, hay convivencia de comunión más intimidad [28].

La luz de la fe confirma e ilumina estas percepciones antropológicas. Por la gracia de Dios y la mediación de la Iglesia de Jesucristo, la entrega esponsal única, pública y definitiva se convierte en signo y testimonio —«martyría»— del amor pascual del Señor.

B) Dicho esto sobre la relación interpersonal, es preciso dedicar un momento de atención al *aspecto institucional* de las relaciones pre-matrimoniales.

Por las mismas razones antropológicas mencionadas, «conviene insistir con fuerza en la dimensión social del amor, a pesar de su carácter íntimo y personalizado» [29]. No se debería entender este aspecto de la «publicidad» del compromiso en términos puramente normativos. Tal «sociabilidad» en modo alguno se debe a una imposición heterónoma, voluntarista o puramente sociológica que determina un compromiso público. Es la misma verdad última del amor la que requiere su apertura social y su celebración pública. Cuando dos personas afirman amarse, eso significa que se han descubierto como únicas e irrepetibles, en un tiempo y un lugar concretos, con unas raíces, un entorno, unas relaciones sociales y un proyecto de vida que necesariamente las trasciende y las proyecta hacia la vida de la comunidad.

[27] Ibid., 405.
[28] W. Romo, «Las relaciones prematrimoniales...», a.c., 303.
[29] E. Lopez Azpitarte, en *Praxis cristiana,* ibid.

La «prohibición» positiva de las relaciones prematrimoniales se debe a su desajuste significativo propio, desde el punto de vista antropológico. No son malas por estar prohibidas, sino que son prohibidas por no reflejar la verdad ontológica y significativa de la relación sexual.

La pastoral cristiana habrá de subrayar que la misma vivencia comunitaria de la fe exige por sí misma la apelación a un discernimiento comunitario sobre el amor humano cuando llega a tal grado de resonancia social y comunitaria.

b) *Responsabilidad moral*

A la hora de evaluar la responsabilidad moral de las personas implicadas en unas relaciones pre- o extramatrimoniales será preciso tener en cuenta la tipología del fenómeno. Tales expresiones no son unívocas. No tenemos ante nosotros un solo tipo de unión libre, «sino cohabitaciones, cuyos significados individuales y sociales distan mucho de ser idénticos» [30]. En consecuencia, el ajuste o desajuste con los bienes-valores ideales admite una diversa consideración antropológico-social y una diferente evaluación moral.

En éste, como en muchos otros casos, podría ser aplicable la «ley de la gradualidad» (cf. FC 34), que no es reducible a una «gradualidad de la ley» [31]. Tanto en el campo moral como en el de la pastoral prematrimonial, será necesario subrayar que la madurez de la pareja se alcanza de forma progresiva y gradual. Por consiguiente, habrá que ver dónde se sitúan los actos concretos y a qué actitudes últimas responden.

Pero no basta con evaluar. Es preciso ofrecer las certezas de la vida cristiana. A medio camino entre el juicio moral y la orientación pastoral, será preciso subrayar la dimensión comunitaria de todo amor y del compromiso que se asume ante la comunidad. Es decir, será siempre necesario subrayar el ideal humano-cristiano al que la persona creyente ha sido llamada. Y, al mismo tiempo, manifestar la misericordia de Dios y la comprensión de la comunidad eclesial para la deficiencia de los pasos que, en la vida compleja y conflictiva, van dando las personas concretas [32].

[30] X. THEVENOT, «Nuevas orientaciones en moral sexual»: *Conc* 193 (1984) 477.

[31] «La gradualidad señala la diversa categoría e importancia de los preceptos morales [...] Se entiende especialmente por tal gradualidad la diferente aproximación subjetiva a un precepto, que, por ejemplo, no se puede cumplir, pero que intencionadamente se mantiene en mayor o menor medida»: NDMC, 301.

[32] CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Matrimonio y familia hoy* (1979) n.90-93.

Insistir en la necesidad de un cuidadoso discernimiento no quiere decir que la culpabilidad moral haya de ser minimizada. Es más, hay ocasiones en que ésta aumenta y se radicaliza en relación directa con la superficialidad de los encuentros, la explotación de la compañera/compañero, la seducción, la violencia en la imposición de las relaciones. La culpabilidad aumenta, a fin de cuentas, en la medida que el significante sexual no corresponde al significado de la entrega amorosa. En este punto la convicción cristiana coincide con las observaciones de los estudiosos: «El acto sexual sin amor nunca elimina el abismo que existe entre dos seres humanos, excepto en forma momentánea» [33].

Por el contrario, puede haber personas que vivan una experiencia de amor único, definitivo que no puede ser formalizado públicamente [34]. Esas situaciones-límite habrán de ser tratadas con la metodología tradicional de la Teología Moral Fundamental. En ella, el análisis de la eventual culpabilidad trata de tener en cuenta la claridad del conocimiento y la libertad de la decisión personal ante problemas que escapan a la normalidad de las situaciones [35]. Aunque trate de mantener una distinción clara entre el aspecto objetivo y la atención pastoral a las personas, de forma igualmente explícita se pronuncia el prof. B. Häring:

> «En mi opinión, es importante mantener la doctrina tradicional y la disciplina de la Iglesia en favor de la plena veracidad del acto sexual. Al mismo tiempo, debemos preocuparnos seriamente por la situación pastoral de los jóvenes que, presas de la influencia del ambiente y de una educación deficiente en moral sexual, son incapaces de mantener fielmente su intención de abstenerse de relaciones sexuales hasta que se hayan casado» [36].

CONCLUSIÓN

La visión de este problema humano de la eventualidad de unas relaciones sexuales fuera o antes de la institución matrimonial puede y debe ser iluminada por la fe cristiana. Hay en ella una específica confesión de Dios, de Cristo, de la Iglesia y del sacramento que no puede limitarse al ámbito epistemológico, sino que ha de iluminar también esta problemática moral concreta.

[33] E. FROMM, *El arte de amar,* o.c., 24.

[34] G. DAVANZO *Sessualità umana e etica dell'amore,* o.c., 95.

[35] Cf. M. VIDAL, *Moral de actitudes* II/2. *Moral del Amor y de la Sexualidad* (Madrid [8]1991) 435-440.

[36] B. HARING, *Libertad y fidelidad en Cristo,* o.c., II, 580.

A) Dios quiere la salvación de todos. Y ofrece para ello su gracia. Dios llama al hombre y a la mujer a colaborar en las fuentes de la vida y en la organización de la familia humana. Desde ese punto de vista hay que subrayar tanto la clarividencia y la fuerza que el creyente encuentra en la gracia de Dios, como la importancia de los medios ascéticos. Con tales ayudas, la pareja puede ir progresando en la vivencia y manifestación de su amor, precisamente en el contexto de la vocación cristiana compartida. Sería ilusorio pensar que tal vocación al seguimiento de Cristo y la aceptación de sus ideales es aplicable solamente a las exigencias de la ética socio-económica o política, pero no a las exigencias éticas de la relación interpersonal, que, por otra parte, también tiene una dimensión social.

B) Además, la pareja que se reconoce y confiesa como «cristiana» ha de procurar abrirse cada día más a la comprensión del misterio del amor esponsal, tal como nos ha sido revelado por los textos fundamentales de nuestra fe. Ese amor está llamado a significar, en su unicidad y exclusividad, en su definitividad y oblatividad, en su comunitariedad y fecundidad, el mismo amor, crucificado y resucitado, del Señor Jesucristo a su Iglesia y a toda la humanidad.

C) Por otra parte, en la consideración teológico-moral de este problema, así como en su tratamiento catequético, es preciso aludir más explícitamente a la experiencia de una verdadera comunidad cristiana. En efecto, el cuestionamiento de la licitud o ilicitud de las relaciones sexuales no institucionalizadas se manifiesta con especial agudeza en una pareja que no ha tenido la oportunidad de descubrir su puesto y responsabilidad en el seno de la comunidad cristiana. A esas personas les resultará muy difícil comprender el papel que la misma comunidad ha de tener en el discernimiento del camino del amor que la pareja ha emprendido. La comunidad, por su parte, no deberá limitarse a condenar esta situación «irregular», si previamente no se ha preocupado de articular una adecuada y seria preparación al compromiso matrimonial [37].

D) Es preciso, en fin, repensar el mismo significado del «sacramento» del matrimonio. No es que el sacramento legitime un determinado uso de la sexualidad. Es que sólo un amor único, definitivo, fiel, fecundo y público puede convertirse en «sacramento», es decir en signo visible y efectivo del amor de Jesucristo. Los cristianos sa-

[37] Véanse las orientaciones ofrecidas en la exhortación pontificia *Familiaris consortio* 66 sobre la preparación al matrimonio. También la encíclica *Evangelium vitae* (n.88) ha insistido en la importancia de los «consultorios matrimoniales y familiares», cuya acción de consulta y prevención, «desarrollada a la luz de una antropología coherente con la visión cristiana de la persona, de la pareja y de la sexualidad, constituye un servicio precioso para profundizar en el sentido del amor y de la vida y para sostener y acompañar cada familia en su misión como *santuario de la vida*».

ben y profesan que ya no se trata de una experiencia íntima e individual. Ni tampoco de una decisión compartida por los que se aman. El gesto se trasciende «sacramentalmente» a sí mismo.

El acto sacramental inscribe en el tiempo del ser humano —y, en consecuencia, de la pareja que se ama— un antes y un después. El consentimiento matrimonial, ligado a la libertad del hombre y de la mujer, expresa, a través de la palabra y del cuerpo, el carácter irreversible del compromiso humano y divino en el sacramento.

Los esposos creyentes aceptan la palabra creadora y santificadora de Dios. Aceptan a Dios como el Señor que marca el *tempo* de su amor y de los signos que lo hacen manifiesto. Aceptan al Señor Jesucristo como invitado a sus bodas y consujeto de todas sus decisiones: también las relativas a las magníficas responsabilidades frente al amor y a la vida.

CAPÍTULO X
PROCREACIÓN RESPONSABLE

BIBLIOGRAFÍA

ANGELINI, G., *Il figlio, una benedizione, un compito* (Milán 1992); CONGRÈS INT. DE LA FAMILLE, *Méthode naturelle pour la régulation des naissances,* 2 vols. (París 1984); FERNÁNDEZ, A., *Teología Moral,* o.c., II, 529-558; HORTELANO, A., *Problemas actuales de Moral,* o.c., II, 611-655; LAWLER, R.-BOYLE, J. M.-MAY, W. E., *Ética sexual...,* o.c., 253-311; LÓPEZ AZPITARTE, E., *Ética de la sexualidad y del matrimonio,* o.c., 327-379; MATTHEEUWS, A., *Unión y procreación. Evolución de la doctrina de los fines del matrimonio* (Madrid 1990); MURARO, G., «Procreación responsable», en NDTM, 1500-1517; ROBERTS, TH. D., *El control de natalidad* (Madrid 1966); VALSECCHI, A., *Regulación de los nacimientos* (Salamanca 1970); VICO PEINADO, J., *Liberación sexual y ética cristiana,* o.c., 299-346; VIDAL, M., *Moral de actitudes,* o.c., II/2, 562-584; ZALBA, M., *La regulación de la natalidad* (Madrid 1968).

La procreación humana es hoy uno de esos terrenos en los que la reflexión ética se encuentra con unos avances técnicos que resultaban insospechables hasta hace poco tiempo. Durante toda la historia de la especie humana, en efecto, el surgir de la vida parecía estar reservado bien a los designios de las divinidades o bien al azar. No es extraño que los seres humanos tratasen de conformar su voluntad al dictado de otra voluntad superior, que parecía señalar no sólo el número de hijos adecuado a cada pareja sino también el tiempo de su nacimiento.

Sin embargo, la conciencia de la responsabilidad humana sobre su propio dinamismo biológico y sobre la procreación no ha dejado de ir en aumento [1]. En nuestros días, los hombres y mujeres han descubierto que, al igual que otros campos de la existencia, también el de la fecundidad y la reproducción está colocado bajo su directa responsabilidad.

Pero han descubierto igualmente que el nacimiento es un acontecimiento que no sólo interesa a los padres, sino también a toda la familia humana, como ha puesto de relieve la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo, celebrada en El Cairo [2].

[1] J. T. NOONAN, *Contraception...,* o.c.; J. M. RIDDLE, *Contraception and Abortion from the Ancient World to the Renaissance* (Cambridge, MA-Londres 1992).
[2] NACIONES UNIDAS, *Conferencia Internacional de El Cairo sobre Población y*

He ahí el marco general en el que se desarrollan los cambios en el planteamiento del juicio ético sobre la procreación responsable y el control de los nacimientos.

1. VISIÓN TRADICIONAL

No podemos detenernos aquí a explicar el sentido que la fecundidad y la procreación tenían en la cultura reflejada en las páginas de la Biblia, tema al que ya hemos dedicado nuestra atención en otros lugares [3].

Para solucionar los problemas que la procreación responsable plantea a la reflexión y a la actuación moral de los cristianos no será de gran utilidad la apelación a la sola letra de la Escritura, si no se tiene en cuenta su espíritu. La revelación bíblica puede sólo aportar orientaciones generales sobre el amor de la pareja, el servicio a la vida y el amor de los padres hacia los hijos y de éstos hacia sus progenitores. La misma apelación a Dios como Señor de la vida ha de ser evocada teniendo en cuenta las mediaciones sociales y personales en las que se revela la voluntad de Dios en cada hogar concreto [4].

Pero sí podemos afirmar que, desde la antigüedad cristiana, se ha transmitido la doctrina de que la vida conyugal, en cuanto a sus manifestaciones sexuales se refiere, se justifica precisamente por estar al servicio de la procreación. La planificación de los nacimientos, además de ser difícil técnicamente, no era justificable moralmente.

a) *Presupuestos filosóficos*

Impedir los nacimientos parecía «antinatural». A lo largo de la historia el concepto de «naturaleza» se ha usado en muy diversas acepciones [5]. En este contexto, significa con frecuencia el orden que es común a los hombres con los animales. En unos y otros, la sexualidad se ordena primariamente, es decir «naturalmente», a la procreación. En consecuencia, el ejercicio de la sexualidad que excluyera la procreación, estaría anulando el fin «natural» de la misma y

Desarrollo (Madrid 1995); cf. E. CHIAVACCI-M. LIVI BACCI, *Etica e riproduzione. Un teologo e un demografo a confronto* (Florencia 1995).

[3] J. R. FLECHA, «Nacimientos de los hijos. Algunos aspectos éticos», en D. BOROBIO (ed.), *Nacimiento de los hijos y familia* (Salamanca 1991) 72-78.

[4] P. REMY, «Le rapport à l'Écriture en morale matrimoniale»: *Le Supplément* 161 (1987) 63-72.

[5] Cf. R. PANIKKAR, *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto* (Madrid 1971).

habría de ser considerado como una práctica «contra la naturaleza». Téngase presente que Santo Tomás dice lacónicamente que el uso de brebajes para obtener la esterilidad «es un pecado grave... y contra la naturaleza, puesto que incluso los animales buscan tener descendencia» [6].

Las suspicacias contra el control de los nacimientos vienen de lejos. El ideal estoico de la sexualidad excluye la búsqueda inmoderada del placer, incluso en el matrimonio. Esta visión de las cosas habría de influir directamente en los pensadores cristianos, como vemos en los apologetas. Así en San Justino cuando afirma: «Nosotros o nos casamos desde el principio por el solo fin de la generación de los hijos, o, de renunciar al matrimonio, permanecemos absolutamente castos» [7]. Y así también en Atenágoras: «Como tengamos, pues, esperanza de la vida eterna, despreciamos las cosas de la presente y aun los placeres del alma, teniendo cada uno de nosotros por mujer la que tomó conforme a las leyes que por nosotros han sido establecidas, y ésta con miras a la procreación de los hijos» [8]. Él mismo utiliza la imagen del labrador que siembra la semilla, imagen que se encontraba ya en Filón [9].

b) *Presupuestos teológicos*

En primer lugar, es preciso recordar que la vida es para los cristianos un *don de Dios*. En una homilía sobre la carta a los Romanos, San Juan Crisóstomo denuncia violentamente la práctica del aborto y de la anticoncepción en cuanto que son un rechazo de ese don de Dios [10].

Para San Agustín, la relación sexual, incluso dentro del matrimonio, está aquejada por un vicio fundamental que la hace mala en sí misma. El motivo es fundamentalmente la pasión que parece envolver a esa manifestación y que priva al ser humano de la racionalidad y libertad que configuran y definen su humanidad. Sólo el fin de la generación, querido y ordenado por Dios, puede excusar de pecado grave a la relación conyugal. En consecuencia, si tal finalidad quedara suprimida voluntariamente, se perdería la condición única que legitimaba esa relación: «Una cosa es no unirse sino con la sola voluntad de engendrar, cosa que no tiene culpa, y otra apetecer en la

[6] *In libros Sententiarum,* 4, 31, 2,3.
[7] SAN JUSTINO, *Apología,* I, 29: PG 6,374.
[8] ATENAGORAS, *Legatio pro christianis,* 33: PG 6,966s.
[9] Cf. J. T. NOONAN, *Contraception...,* o.c., 46-49, 76-81.
[10] Véase en PG 60,626-627.

unión, naturalmente con el propio cónyuge, el placer, cosa que tiene una culpa venial» [11].

En consecuencia, la moral tradicional considera la procreación como el fin primario de la sexualidad, mientras que la ayuda mutua, es decir, el aspecto comunicativo o unitivo, es considerado como el fin secundario. El primero le es común al hombre y a los animales. De ahí que se considere como primario, universal y común a la naturaleza viviente animal, es decir «natural» y por tanto imprescindible. El aspecto unitivo, en cambio, parece privativo de la especie humana, y por tanto, es considerado como algo sobreañadido y, en consecuencia, no necesario. El uso de la genitalidad tendría como fin la conservación de todo el género humano, como afirmaba explícitamente Santo Tomás [12].

Sin embargo, se imponen dos observaciones. En primer lugar, al calificar el aspecto unitivo como fin secundario, se mantiene siempre que se trata de un fin «esencial», es decir, perteneciente a la esencia del acto conyugal. Además, es claro que la procreación, por más que sea común al hombre y a los animales, no tiene la misma especificidad en ambos casos. En el ser humano lo biológico es directamente e irrenunciablemente personal.

2. DATOS PARA UN NUEVO PLANTEAMIENTO

En nuestros tiempos nos encontramos no sólo algunos medios técnicos que facilitan el control de la generación sino también una nueva comprensión antropológica y social del nacimiento. Pero el descubrimiento de un significado diverso ha traído consigo la conciencia de una diversa responsabilidad ética. Y esto, por muchas razones, de las cuales baste aquí enunciar algunas.

a) *Razones sociológicas*

Recordemos en primer lugar la preocupación moderna por el crecimiento demográfico de la humanidad, ya expresada por Thomas Malthus: «La población, si no se pone obstáculos a su crecimiento, aumenta en progresión geométrica, en tanto que los alimentos necesarios al hombre lo hacen en progresión aritmética» [13]. Como se

[11] SAN AGUSTÍN, *De nupt. et concup.*, I, 15: PL 44,423; CSEL 42,229; *Obras completas,* XXXV (BAC, 1984) 269.

[12] STh 2-2, 153, 2.3; 154, 11s. Cf. I. JESSIMAN, «St. Thomas Aquinas and Procreation»: *Catholic Medical Quarterly* 36 (1985) 35-43.

[13] TH. R. MALTHUS, *Primer ensayo sobre la población,* II (Barcelona 1985) 29,

sabe, los cálculos de Malthus no coinciden con la realidad actual, que presenta una notable disminución de la natalidad.

Por otra parte, los cambios de una sociedad agraria a otra industrial y postindustrial, junto al trabajo de la mujer fuera del hogar (LE 19), han convertido en problemático cada nuevo embarazo.

Además, el nacimiento de los hijos es considerado hoy como el resultado de una decisión conyugal más que como fruto del azar. Por primera vez en la historia, el nacimiento de los hijos puede pasar a ser entendido en clave de responsabilidad humana.

b) *Razones filosóficas*

La filosofía tradicional formulaba su juicio sobre el nacimiento en el contexto del respeto a la naturaleza humana. Pero en los últimos tiempos el énfasis sobre la *naturaleza* ha pasado a situarse sobre la *persona*.

Por otra parte, el descubrimiento de un poder técnico suscita al menos la pregunta por la legitimidad del deber ético correspondiente. El hombre de hoy considera que si se puede manipular el tiempo y las condiciones del nacimiento humano, posiblemente sea lícito intentar tal manipulación en determinadas situaciones.

En ese caso las preguntas éticas ya no se refieren tanto a la facticidad y posibilidad cuanto a la determinación de las circunstancias y los criterios que justifican tal intervención. Ésas son precisamente las cuestiones más importantes implicadas en este tema.

3. DOCTRINA DE LA IGLESIA

El problema del control de los nacimientos comenzó a plantearse ya en el primer tercio del siglo XX. La Iglesia católica, al igual que otras confesiones cristianas, no ha dejado de prestarle una continua atención. Aquí solamente es posible señalar algunos de los momentos más significativos de sus pronunciamientos.

a) *Pío XI*

En la encíclica *Casti connubii* (31-12-1930) recuerda Pío XI que el acto conyugal está destinado por su íntima naturaleza a la genera-

donde añade que «no sabemos de ningún Estado en el que la fuerza de crecimiento de la población haya podido ejercerse con absoluta libertad».

ción de los hijos Siguiendo la doctrina tradicional, concluye que «los que en el ejercicio del mismo lo destituyen adrede de su naturaleza y virtud, obran contra la naturaleza y cometen una acción torpe e intrínsecamente deshonesta»

La encíclica apela a la doctrina cristiana enseñada desde el principio y transmitida sin interrupción, y afirma que «cualquier uso del matrimonio, en cuyo ejercicio el acto por industria de los hombres, queda destituido de su natural virtud procreativa, infringe la ley de Dios y de la naturaleza, y los que tal cometen se mancillan con mancha de culpa grave» (DH 3717) [14]

Esta frase habrá de ser recogida una y otra vez en los documentos posteriores de la Iglesia relativos a este tema, que la modifican significativamente (HV 11, FC 29) En su primera parte, se califica la acción *objetiva* como mala, basándose en el principio de la observancia de la normativa de la naturaleza En el argumento se insinúa la tradicional presentacion de la procreación como fin primario de la relación sexual y, por otra parte, se identifica la ley de Dios con la ley de la naturaleza

La segunda parte de la frase se refiere a la *responsabilidad* personal y a la culpabilidad de los esposos Evidentemente, tal calificación depende de la intención y otras circunstancias, como reconocería la tradicional doctrina sobre las llamadas fuentes de la moralidad Es imposible determinar *a priori* la culpabilidad del agente moral, a menos que en la primera parte de la frase se trate ya de encuadrar de tal forma el caso concreto que se presuma la «malicia» y la mala intención donde se habla de «la industria de los hombres» [15].

Por otra parte, la encíclica reconoce y compadece las causas por las que los esposos tratan de controlar o limitar los nacimientos En atención a los fines «secundarios» del matrimonio, reconoce la encíclica que no obran contra el orden de la naturaleza «los esposos que hacen uso de su derecho siguiendo la recta razón natural, aunque por ciertas causas naturales, ya de tiempo, ya de otros defectos, no se siga de ello el nacimiento de un nuevo viviente», con tal de que queden a salvo «la naturaleza intrínseca del acto y su subordinación al fin primario».

[14] Pío XI, *Casti connubii* «Ecclesia catholica [ ] promulgat quemlibet matrimonii usum, in quo exercendo, actus, de industria hominum, naturali sua vitae procreandae vi destituatur, Dei et naturae legem infringere, et eos, qui tale quid commiserint, gravis noxae labe commaculari»

[15] No faltan quienes traducen la expresion «de industria hominum» por «maliciosamente» La traduccion de D Ruiz Bueno menciona expresamente la «mancha de culpa grave» (DzH 2240)

De ahí se ha deducido la conclusión de la licitud del recurso a los períodos infecundos de la mujer como un medio «natural» de control de la natalidad [16]

b) *De Pío XII a Juan XXIII*

A) En ese contexto se sitúa Pío XII, en su «Discurso a las comadronas» (29-10-1951) Allí se pregunta si la disponibilidad a la maternidad es conciliable con el recurso a los períodos agenésicos, que parece expresión de una voluntad contraria a tal disponibilidad La respuesta obedece a una cuidadosa matización de las intenciones

> «Si la practica de aquella teoría no quiere significar otra cosa sino que los conyuges pueden hacer uso de su derecho matrimonial tambien en los dias de esterilidad natural, nada hay que oponer a ello, con esto, en efecto, aquellos no impiden ni prejuzgan en modo alguno la consumacion del acto natural y sus ulteriores consecuencias naturales [ ] Si en cambio se permite el acto conyugal exclusivamente en aquellos dias, entonces la conducta de los esposos debe ser examinada mas atentamente» (21)

Distingue también el Papa entre la eventual exclusión del *derecho* o bien del *uso* del acto conyugal en los días fecundos De esa diferente situación se deriva también un diferente juicio sobre la invalidez o ilicitud del matrimonio. El texto del discurso apela igualmente a los motivos morales que habrían de resultar suficientes para la emisión de un juicio moral positivo «El solo hecho de que los cónyuges no ataquen a la naturaleza del acto y de que aun estén prontos a aceptar y educar al hijo que, no obstante sus precauciones, viniese a la luz, no bastaría por sí solo para garantizar la rectitud de la intención y la moralidad irreprensible de los motivos mismos» (23). El discurso apela a la doctrina tradicional para recordar que es propio del estado matrimonial proveer a la conservación del género humano De ahí se deduce la conclusión ética, en torno a la cual gira todo el discurso

> «Por lo tanto, abrazar el estado matrimonial, usar continuamente de la facultad que le es propia y sólo en él es lícita, y por otra parte, sustraerse siempre y deliberadamente, sin un grave motivo, a su deber primario, seria pecar contra el sentido mismo de la vida conyugal» (24)

[16] El papa Pio XII interpreta en ese sentido este paso de la CC Alocucion *Le VII Congres* al VII Congreso Internacional de Hematologia (12-9 1958)

Sin embargo, admite Pío XII que «de esta prestación positiva obligatoria pueden eximir, incluso por largo tiempo y hasta por la duración entera del matrimonio, serios motivos, como los que no raras veces existen en la llamada *indicación* médica, eugenésica, económica y social...» (25) [17].

Fue aquélla una alocución muy matizada, que valora los motivos personales de los cónyuges a la hora de decidir el número de hijos y los tiempos en que han de nacer.

B) En una perspectiva social se sitúa la encíclica *Mater et Magistra* de Juan XXIII (15-5-1961). En ella se dedica un amplio apartado al desnivel entre el aumento de población y el de los medios de subsistencia (n. 185-199). En ese contexto, denuncia las tentaciones de la política antinatalista (n. 187) y aun la manipulación de los datos (n. 188), que se estaban llevando a cabo en aquel momento.

Anticipándose a los tiempos, la encíclica reivindica para la procreación humana una dignidad que no permite el uso de técnicas genéticas que podrían ser lícitamente aplicables a las plantas o a los animales (193: DH 3953). Y apela, por fin, al sentido de «responsabilidad» humana, tanto a la hora de la constitución de la familia como de la procreación y la educación de los hijos (195).

c) *Concilio Vaticano II. Constitución pastoral «Gaudium et spes» (1965)*

La Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy, al abordar la responsabilidad del hombre ante la vida familiar, no podía silenciar este tema. Es necesario leer cuidadosamente los números 47-52 con el fin de observar el marco antropológico-teológico en el que se incluyen sus anotaciones morales. Sus palabras sobre el crecimiento demográfico incluyen una crítica profética tanto de los medios cuanto de las actitudes profundas que dificultan la apertura a la vida:

> «... El amor matrimonial queda frecuentemente profanado por el egoísmo, el hedonismo y los usos ilícitos contra la generación. Por otra parte, la actual situación económica, socio-psicológica y civil son origen de fuertes perturbaciones para la familia. En determinadas regiones del universo, finalmente, se observan con preocupación los problemas nacidos del incremento demográfico. Todo lo cual suscita angustia en las conciencias...» (GS 47).

[17] Pío XII, «Cuestiones morales de la vida matrimonial», en *Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios* (Madrid 1955) 1007-1021.

— En el n. 48 la constitución pastoral recoge la doctrina tradicional sobre la ordenación del amor y de la vida conyugal a la procreación «y educación» de la prole:

> «Por su índole natural, la institución del matrimonio y el amor conyugal están ordenados por sí mismos a la procreación y a la educación de la prole, con las que se ciñen como su propia corona» (GS 48) [18].

— El n. 49 afirma que el acto conyugal «significa y favorece» el don recíproco de los esposos. Como se puede observar, la expresión respeta los términos teológicos para sugerir una especie de sacramentalidad antropológico-cristiana aplicable al mismo acto conyugal.

— El n. 50 establece una definición del matrimonio como «comunidad de vida conyugal y de amor procreador» que estaba llamada a desempeñar un importante papel en la teología familiar del posconcilio. Pero, por otra parte, subraya la ordenación del matrimonio tanto a la procreación como a la educación integral de los hijos.

— El n. 51 valora la facultad procreadora humana por encima de la propiedad reproductiva animal: «La índole sexual del hombre y la facultad generativa humana superan admirablemente lo que de esto existe en los grados inferiores de vida» (GS 51) [19].

El texto apunta, además, a un posible «conflicto de valores» en la vida matrimonial. Reconoce, en efecto, que a veces puede existir una colisión entre el valor de la fecundidad y el de la intimidad. Entre las soluciones inmorales para solucionar tal conflicto, se condena el aborto y el infanticidio. Sin embargo, el Concilio no se limita a la respuesta negativa. A la hora de esbozar una respuesta positiva, apela a la «responsabilidad de los esposos». Ésta ha de basarse tanto en la sincera intención y apreciación de los motivos cuanto en «criterios objetivos tomados de la naturaleza de la persona y de sus actos, criterios que mantienen íntegro el sentido de la mutua entrega y de la humana procreación, entretejidos con el amor verdadero».

Como se ve, el problema quedaba planteado adecuadamente, pero la respuesta no pudo ser lo suficientemente explícita. La falta de una reflexión profunda sobre el tema, la urgencia para culminar los trabajos sobre la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy, la misma necesidad de concluir el Concilio indujeron a

[18] «El matrimonio y el amor conyugal están ordenados por su propia naturaleza a la procreación y educación de la prole» (GS 50: ver *todo* el número 50 a la luz de lo dicho sobre el amor en el n. 49).

[19] F. Gil Hellín, *Constitutionis Pastoralis Gaudium et Spes Synopsis Historica. De dignitate Matrimonii et Familiae fovenda* (Valencia 1982).

Pablo VI a retirar el tema de la discusion pública en el aula conciliar con el deseo de que el tema fuese estudiado en profundidad [20]

d) *Magisterio de Pablo VI*

A) El mismo papa Pablo VI, en la encíclica *Populorum progressio,* abordaría las cuestiones de la procreación y la demografía Reconoce la encíclica que un crecimiento demográfico acelerado añade ulteriores dificultades a los problemas del desarrollo, anotando que el volumen de la población crece con más rapidez que los recursos disponibles Tal situación propicia la tentación de frenar el crecimiento demográfico con medidas radicales La encíclica reconoce el deber de intervención de los poderes públicos, que abarca una adecuada información y otras medidas sociales y políticas que respeten las exigencias de la ley moral y la justa libertad de los esposos

Refiriéndose a la doctrina conciliar (GS 52b), afirma la encíclica que la persona humana no puede ser privada de su derecho al matrimonio y a la procreación Es a los padres a quienes toca decidir, con pleno conocimiento de causa y en el ejercicio de su responsabilidad, el número de hijos Tal decisión depende de su conciencia, instruida por la ley de Dios auténticamente interpretada y sostenida por la confianza en Él (PP 37)

B) Entre tanto, Pablo VI había nombrado una comisión para estudiar más cuidadosamente las múltiples cuestiones implicadas en este tema De sus difíciles trabajos resultaría la encíclica *Humanae vitae* (25-7-1968), que, por una razón y por otra, constituye un dato fundamental de la conciencia católica contemporánea [21]

Hay en esta encíclica, que en muchos puntos puede calificarse de profética [22], una reflexión personalista sobre el amor esponsal, que

[20] Así se expresaba Pablo VI (25-3-1965) ante los miembros de la comision pontificia correspondiente «En este caso, el problema que se plantea puede resumirse así ¿en que forma y de acuerdo con que normas deben llevar a cabo los esposos el ejercicio de su amor mutuo, en servicio a la vida que su vocacion les pida? [ ] Hemos querido que fuera amplia la base de nuestras investigaciones, que estuvieran mejor representadas en ella las diversas corrientes del pensamiento teologico, que los paises que se enfrentan con graves problemas en el plano sociologico pudieran hacer oir su voz entre nosotros, que los seglares y especialmente los esposos tuvieran sus calificados representantes en una empresa tan grave» *AAS* 57 (1965) 388 Recuérdese su primera intervencion sobre estos temas en su discurso al Colegio cardenalicio (24-6-1964) *AAS* 56 (1964) 588 Para una historia mas detallada de aquellos momentos, ver E López Azpitarte, *Etica de la sexualidad* o c , 335-342

[21] O González de Cardedal, *Meditacion teologica desde España* (Salamanca 1972) 295

[22] Conferencia Episcopal Española, «Una enciclica profetica La "Humanae Vitae"» *Ecclesia* 2620 (20-2-1993) 24-38

es analizado en sus características ontológicas, como humano y humanizador, total, fiel, exclusivo y fecundo (n 9)

El mismo amor conyugal exige a los esposos una conciencia de su misión de «paternidad responsable» La encíclica se siente en la necesidad de explicar el cuadruple sentido de la expresión «paternidad responsable» 1) en un contexto biológico, significa conocimiento y respeto de sus funciones, 2) con relación a las tendencias instintivas, la mencionada expresión evoca el dominio necesario sobre las mismas, 3) en relación con las condiciones fácticas de la familia, tal responsabilidad puede implicar tanto la decisión de tener un nuevo hijo como la de evitarlo, 4) y con relacion al orden moral objetivo, la expresion evoca su respeto en cuanto orden establecido por Dios El párrafo resume así su pensamiento sobre la paternidad responsable:

> «En la misión de transmitir la vida, los esposos no quedan, por tanto, libres para proceder arbitrariamente, como si ellos pudiesen determinar de manera completamente autónoma los caminos licitos a seguir, sino que deben conformar su conducta a la intencion creadora de Dios, manifestada en la misma naturaleza del matrimonio y de sus actos y constantemente enseñada por la Iglesia» (n 10)

La encíclica alude al texto clave de la *Casti connubii,* estudiado más arriba, aunque modificándolo ligeramente, sobre todo en su conclusión Ya no se menciona la culpabilidad de los cónyuges, sino que se pide que el uso del matrimonio permanezca abierto a la vida (HV 11)

Después de esbozar las características del amor humano, la encíclica aborda el tema central de la paternidad responsable He aquí uno de los puntos fundamentales, en el que se apunta ya un argumento que habrá de tener una gran importancia en la doctrina posterior del Magisterio.

> «El acto conyugal, por su intima estructura, mientras une profundamente a los esposos, los hace aptos para la generacion de nuevas vidas, segun las leyes inscritas en el ser mismo del hombre y de la mujer Salvaguardando ambos aspectos esenciales, unitivo y procreador, el acto conyugal conserva integro el sentido de amor mutuo y verdadero y su ordenacion a la altísima vocacion del hombre a la paternidad » (n 12)

En consecuencia, la encíclica excluye el aborto directamente querido y procurado y la esterilización directa como medios lícitos para la regulación de los nacimientos Y añade «Queda además excluida toda acción que, o en previsión del acto conyugal, o en su realización, o en el desarrollo de sus consecuencias naturales, se proponga, como fin o como medio, hacer imposible la procreación»

(HV 14: DH 4476). Las palabras finales repiten las del discurso antes mencionado de Pío XII, que en aquel lugar se referían a la esterilización.

Por otra parte, en ese mismo n. 14 se califica la limitación de nacimientos como «intrínsecamente deshonesta». En el n. 15 se permite tal limitación por razones terapéuticas. El n. 16 de la encíclica recuerda que, por serios motivos, es lícito tener en cuenta los ritmos biológicos naturales para espaciar los nacimientos (DH 4477). A continuación trata de defender la coherencia ética de tales afirmaciones con la prohibición de los medios directamente contrarios a la fecundación. Mediante los primeros, los cónyuges se sirven legítimamente de una disposición natural; en el segundo caso, impiden el desarrollo de los procesos naturales (DH 4478).

e) *Magisterio de Juan Pablo II*

A) La Exhortación pontificia *Familiaris consortio* (1981) que siguió al Sínodo de Obispos, tras retomar los puntos fundamentales de la doctrina expuesta en la *Humanae vitae,* y tras afirmar como fundamento de la familia el matrimonio, declara que éste y el amor conyugal están ordenados a la procreación y educación de la prole, en la que ambas instituciones encuentran su coronación.

De acuerdo con la doctrina tradicional, expresada en el Sínodo, se repite en la exhortación que «la fecundidad del amor conyugal no se reduce a la sola procreación de los hijos, aunque sea entendida en su dimensión específicamente humana: se amplía y se enriquece con todos los frutos de vida moral, espiritual, y sobrenatural» (n.28). Muy significativa es la condena de la mentalidad anti-vida que parece imperar en nuestro mundo (30).

Especial atención merece el n. 32, en el que se utiliza la moderna concepción antropológica de la sexualidad como lenguaje para afirmar que «al lenguaje natural que expresa la recíproca donación total de los esposos, el anticoncepcionismo impone un lenguaje objetivamente contradictorio, es decir, el no darse el uno al otro totalmente» [23].

B) Por su accesibilidad e importancia es preciso citar el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992). Comienza el texto recordando

[23] Tiene razón A. MATTHEEUWS, *Unión y procreación* (Madrid 1990) 177-198, al subrayar la importancia de las catequesis de Juan Pablo II para marcar un período de silencio a la cuestión de los «fines» del matrimonio y considerar la finalidad del acto conyugal y del matrimonio a partir de la familia y con relación a una tarea que es una verdadera «misión» eclesial (p.206).

que la fecundidad es un don, un fin del matrimonio, pues el amor conyugal tiende naturalmente a ser fecundo. Se recuerda el famoso texto de la CC, aunque en la versión que de él ofrece la HV 11. Y se repite el principio de la inseparable conexión entre el significado unitivo y el procreador del acto conyugal:

> «La fecundidad es un don, un *fin del matrimonio,* pues el amor conyugal tiende naturalmente a ser fecundo. El niño no viene de fuera a añadirse al amor mutuo de los esposos; brota del corazón mismo de ese don recíproco, del que es fruto y cumplimiento» (2366; cf. n. 2369).

Se reconoce que «por razones justificadas, los esposos pueden querer espaciar los nacimientos de sus hijos», invitando a un serio discernimiento de las *actitudes* que han de motivar esa actitud responsable (2368). Por lo que se refiere a los *métodos,* repite el texto de HV 14 en el que se califica como intrínsecamente mala la anticoncepción, mientras que se consideran conformes a los criterios objetivos de la moralidad la continencia periódica y los métodos de regulación de nacimientos fundados en el recurso a los períodos infecundos (HV 16), por respetar el cuerpo, fomentar el afecto y la educación de la libertad de los esposos (2370).

Por último, el *Catecismo* afronta una cuestión que se ha venido planteando con frecuencia, sobre todo a partir de 1978, cuando tuvo lugar el nacimiento del primer bebé producido por fecundación *in vitro:* la del derecho al hijo:

> «El hijo no es un *derecho,* sino un *don.* El "don más excelente del matrimonio" es una persona humana. El hijo no puede ser considerado como un objeto de propiedad, a lo que conduciría el reconocimiento de un pretendido "derecho al hijo". A este respecto, sólo el hijo posee verdaderos derechos: el de "ser el fruto del acto específico del amor conyugal de sus padres, y tiene también el derecho a ser respetado como persona desde el momento de su concepción"» (2378) [24].

C) Aunque la encíclica *Veritatis splendor* (6-8-1993) parece tener por objeto la moral fundamental, no deja de citar cuatro veces la encíclica *Humanae vitae* [25]. Es especialmente significativa la segunda de esas referencias (VS 133: HV 80). Tras mencionar una larga serie de aberraciones morales, tomada de la constitución pastoral GS 27, y tras calificarlas como actos gravemente ilícitos independientemente de las circunstancias, añade precisamente «las prácticas contraceptivas mediante las cuales el acto conyugal es realizado in-

[24] Con esas palabras el CEC remite a la instrucción *Donum vitae,* 2,8, publicada por la Congregación para la Doctrina de la Fe (22-2-1987).

[25] Véanse los n. 90, 133, 152 y 175.

tencionalmente infecundo» La calificación moral negativa aplicable a todas esas prácticas, no ha de hacernos olvidar que se trata de «males específicamente distintos» Así lo reconocerá explícitamente la encíclica *Evangelium vitae* (EV 13). Olvidar esa precisión puede dar origen a graves malentendidos en la catequesis y en la práctica pastoral de la Iglesia

D) También la Carta a las Familias *Gratissimum sane* (2-2-1994) vuelve sobre el tema, recogiendo el principio fundamental utilizado por la doctrina de la Iglesia en los últimos tiempos «Las dos dimensiones de la unión conyugal, la unitiva y la procreativa, no pueden separarse artificialmente sin alterar la verdad íntima del mismo acto conyugal» (n 12) Todo el nervio del discurso se centra especialmente en el significado antropológico de la «persona» y de la «entrega» El texto añade que «la unión conyugal conlleva la responsabilidad del hombre y de la mujer ante la vida, una responsabilidad potencial que llega a ser efectiva cuando las circunstancias lo imponen» A la luz de estos conceptos se añade un apartado que resume el magisterio de Juan Pablo II

> «En el momento del acto conyugal, el hombre y la mujer estan llamados a ratificar de manera responsable *la reciproca entrega* que han hecho de sí mismos con la alianza matrimonial Ahora bien, la lógica de la *entrega total del uno al otro* implica la potencial apertura a la procreacion el matrimonio está llamado así a realizarse todavia mas plenamente como familia Ciertamente, la entrega recíproca del hombre y de la mujer no tiene como fin solamente el nacimiento de los hijos, sino que es, en si misma, mutua comunion de amor y de vida Pero siempre debe *garantizarse la íntima verdad de tal entrega* "Intima" no es sinónimo de "subjetiva" Significa mas bien que es esencialmente coherente con la verdad objetiva de aquellos que se entregan La persona jamas ha de ser considerada un medio para alcanzar un fin, jamas, sobre todo, un medio de "placer" La persona es y debe ser solo el fin de todo acto Solamente entonces la accion corresponde a la verdadera dignidad de la persona» [26]

E) Son varias las ocasiones en que la encíclica *Evangelium vitae* aborda las cuestiones relativas a la procreación responsable En un primer momento, para analizar las causas de la mentalidad anticoncepcional (13, 16, 23) Más adelante, para analizar, a la luz de la tradición cristiana, el mensaje bíblico sobre la procreación (n 43) Y, por fin, para ofrecer algunas orientaciones prácticas para la vida y la pastoral de la Iglesia (n 97)

Se diría, pues, que esta encíclica, al tiempo que estudia la dignidad de la vida y algunos atentados contra ella, ha tratado de esbozar

[26] JUAN PABLO II, Carta a las familias *Gratissimum sane* 12 *AAS* 86 (1994) 891

los puntos fundamentales para una catequesis sobre la procreación humana [27], sin olvidar la educación en los valores morales que el uso de los medios supone [28].

4 PARA UN PLANTEAMIENTO ÉTICO

En este recorrido por los documentos publicados por la Iglesia Católica en los últimos setenta años, hemos podido observar que la reflexión ha ido cambiando de acento De un subrayado casi exclusivo sobre la culpabilidad de los cónyuges se ha pasado a una reflexión profunda y matizada sobre la moral objetiva de la anticoncepción y la responsabilidad de los mismos esposos Al mismo tiempo se ha podido observar una leve modificación de algunos planteamientos tradicionales

En este momento se privilegia, sobre todo, el discurso sobre la verdad ontológica del lenguaje sexual, que no consentiría la separación arbitraria del aspecto unitivo y el procreativo de la relación sexual La anticoncepción es considerada como inmoral, desde el punto de vista objetivo, no solamente por hacer imposible la finalidad procreativa del encuentro sexual, sino también por impedir la verdad de la misma finalidad unitiva del mismo.

Partiendo de ese principio se pasa a concluir de ahí la inmoralidad objetiva e intrínseca de la anticoncepción A pesar de ello, la anticoncepción es tolerada siempre que se practique con los llamados métodos «naturales», aunque tal tolerancia se extiende también a los medios «artificiales terapéuticos». Todos estos conceptos, sin embargo, necesitan una ulterior y cuidadosa clarificación a la luz de una filosofía personalista [29].

[27] Cf J GAFO, «La *Evangelium vitae* una defensa apasionada de la vida humana» *Razón y Fe* 231 (1995) 583-598, J R FLECHA, «El Evangelio de la vida Desafíos y propuestas de una encíclica» *SalTer* 83 (1995) 555-567, ver tambien el monografico dedicado a EV por la *RTMor* 27/106 (1995)

[28] Sobre este tema, vease tambien el llamado *Vademecum para los confesores* editado por el Consejo Pontificio para la Familia (12-2-1997), asi como la obra-comentario de F GIL HELLIN (ed), *Moral Conyugal y Sacramento de la Penitencia* (Madrid 1999)

[29] Asi lo afirmo Juan Pablo II en Madrid, durante la homilia de la Eucaristia para las familias (2-11 1982), cf A MATTHEEUWS, *Union y procreacion* o c , 207 «Semejante union indisoluble de los dos significados expresa un dato personalista fundamental la preocupacion de no dividir a la persona Se trata de respetar en todo acto, dentro del lenguaje corporal, la "correspondencia" entre el "significante" y el "significado" y de evitar asi toda falsificacion de la verdad del amor conyugal Este esfuerzo "personalista" que subyace en la reflexion, conduce a la union de la filosofía del ser con la de la conciencia»

a) *Moralidad objetiva*

A) El primer paso de una reflexión ética sobre este tema es precisamente el de la afirmación del valor ético del encuentro sexual matrimonial. Tras exaltar el sentido del amor conyugal, recuerda el Concilio Vaticano II que «los actos con los que los esposos se unen íntima y castamente entre sí son honestos y dignos, y ejecutados de manera verdaderamente humana, significan y favorecen el don recíproco, con el que se enriquecen mutuamente en un clima de gozosa gratitud» (GS 49).

Es cierto que sentada tan espléndida afirmación, será preciso reconocer la vinculación ontológica de ese amor conyugal con la vocación esponsal de cooperar con el amor del Dios Creador de la vida humana (GS 50). Tal vocación procreativa puede en algunas circunstancias entrar en conflicto con la vocación esponsal a la manifestación del mutuo amor, como el mismo Concilio reconoce (GS 51).

Rechazadas las soluciones extremas, que incluyen tanto la infidelidad conyugal como la supresión de la vida ya concebida, queda un amplio margen, difícil de delimitar *a priori,* para el ejercicio de la paternidad y la maternidad plenamente responsables. Es precisamente ahí donde se insertan las precisiones que siguen sobre la elaboración del juicio ético [30].

B) De acuerdo con la antropología contemporánea, también en la doctrina de la Iglesia el énfasis sobre la naturaleza ha ido dejando paso a un mayor subrayado de la dignidad y responsabilidad de la persona. El nacimiento y la generación de los hijos no se ven como meros fenómenos biológicos, sino que se consideran como el inicio de un camino que implica amplias responsabilidades sociales y educativas.

El mismo orden de los fines de la sexualidad y los bienes del matrimonio ha sido cuidadosamente matizado en los documentos conciliares. Con ello no se trata de negar la importancia de la finalidad procreadora de la sexualidad, sino de analizar la dimensión antropológica de su finalidad unitiva, a la que pertenecería la misma función procreadora. La reflexión se ha centrado cada vez más en la *verdad* ontológico-significativa del encuentro sexual conyugal.

Se puede afirmar, en línea de principios, que la anticoncepción es objetivamente inmoral, tanto por impedir la finalidad procreativa del

[30] F. Gil Hellín, «El lugar propio del amor conyugal en la estructura del matrimonio según la *Gaudium et Spes*»: *AnVal* 6 (1980) 1-35; Id., «Del amor conyugal a la paternidad responsable»: *ScTh* 26 (1994) 1039-1055; J. Teixeira da Cunha, «Serão dois numa sò carne. O valor ético da sexualidade matrimonial»: *Theologica* 29 (1994) 91-106.

encuentro sexual como por obstaculizar su finalidad unitiva [31]. Sin embargo, tal inmoralidad «objetiva» ha de ser situada en la realidad concreta de las personas, si es que de verdad se trata de respetar la distinción entre el comportamiento y la conducta, por utilizar la terminología empleada por los mismos autores que apoyan la afirmación anterior sobre la inmoralidad objetiva [32].

De acuerdo con los textos del magisterio, parece posible afirmar que la anticoncepción —sobre todo cuando responde a una mentalidad anti-vida, denunciada por la exhortación FC y por las encíclicas VS y EV— puede ser considerada como «objetivamente mala», en cuanto que, considerado en su objeto, el «comportamiento» anti-procreador no responde a todos los valores implicados en el encuentro sexual conyugal.

Ahora bien, una cosa es afirmar la maldad «objetiva» de la contracepción, y otra cosa es decir que tal «comportamiento» objetivamente malo implica siempre una «conducta» inmoral. Tanto la doctrina moral tradicional como el mismo Concilio Vaticano II reconocen que hay situaciones dramáticas en las que la persona se ve obligada a elegir entre dos valores-deberes que, con independencia de su voluntad, entran en conflicto en la situación concreta. Tal sería el caso de la justa defensa en caso de una violación [33]. Cabe preguntarse si la responsabilidad personal, que puede tomar decisiones importantes respecto al final de la vida, no está capacitada para hacer elecciones igualmente serias por lo que respecta al principio de la vida humana.

En ese caso, si bien es prioritario el discurso sobre las intenciones y el «fin del agente», también es necesario reflexionar sobre los mismos medios empleados, como también sugería el Concilio Vaticano II (GS 51) y reafirma la encíclica *Evangelium vitae* (EV 88). Objetivamente no son equiparables los medios antiovulatorios o antifecundatorios con los medios antiimplantativos o francamente abortivos [34]. El conflicto de valores se complica objetivamente en la

[31] C. CAFFARRA, *Ética general de la sexualidad,* o.c., 86.

[32] K. RAHNER, *Reflexiones en torno a la «Humanae Vitae»* (Madrid 1971) 9.

[33] Estas preguntas no son puramente teóricas. Se habían planteado con motivo de las guerras de descolonización del África Central: cf. P. PALAZINI-F. HURTH-F. LAMBRUSCHINI, «Come negarsi alla violenza?»: *Studi Cattolici* (nov-dic 1961) 62-72. Y han sido repetidas por G. PERICO, «Stupro, aborto e anticoncezionali»: *CivCat* (1993-III) 37-46, donde se afirma que, en una situación de guerra, es lícito el uso de los anticonceptivos por parte de las mujeres en peligro de ser violadas, para prevenir embarazos no deseados; cf. M. ZALBA, «Sobre la píldora anti-estupro; extraña sorpresa entre moralistas en vanguardia»: *Burg* 35 (1994/1) 209-217.

[34] Cf. M. L. DI PIETRO-R. MINACORI, «Sull'abortività della pillola estroprogestinica e di altri "contraccettivi"»: *MedMor* 46 (1996) 863-900.

segunda opción, al excluir positivamente el valor de una vida humana ya iniciada

b) *Responsabilidad personal*

A) Dicho esto, y viniendo a sugerir un discernimiento sobre la responsabilidad moral, es preciso establecer una *distinción* entre las acciones u omisiones y el significado que encierran es decir, entre su aspecto material y su aspecto formal En términos más actuales, parece que es preciso recordar que la calificación de un comportamiento como objetivamente malo no implica necesariamente la calificación de una conducta como irremediablemente mala La teología moral ha calificado siempre la mentira como intrínsecamente mala, pero nunca se ha calificado como grave toda mentira [35] Las disquisiciones sobre la restricción mental indican que el valor de la verdad, eventualmente lesionado, entra con frecuencia en conflicto con otros valores que es preciso defender [36]

Además, aun suponiendo la maldad objetiva de la anticoncepción o antiprocreacion, siempre cabe preguntarse si no podrá darse un mas y un menos de «maldad», es decir, si no podría haber una diversa asunción del eventual «pecado objetivo» contra la verdad ultima del encuentro sexual y del servicio a la vida Tambien este planteamiento remite a la respuesta ofrecida por la Santa Sede a propósito del «caso Washington» [37] Sin pretender defender una «gradualidad de la ley» moral, es necesario afirmar el valor de la «ley de la gradualidad» (cf FC 34) [38]

B) Por lo que se refiere al ambito de la *responsabilidad personal,* sera necesario tener presentes las eventuales actitudes de irresponsabilidad o de egoismo que dificultan o niegan el amor Éstas pueden encontrarse tanto en los casos en que se impide un nuevo nacimiento cuanto en aquellos en que se produce tal nacimiento

Por otra parte, y en directa alusion tanto a la intención cuanto a algunos medios antifecundativos, habrá que repasar el contexto bí-

[35] «La mentira oficiosa no suele pasar de pecado venial» A Royo Marín, *Teología moral para seglares* I (Madrid 1977) 619

[36] Vease el juicio sobre la licitud de la restriccion «latamente mental», siempre que haya causa justa y proporcionada o c , 621

[37] Cf M Vidal, «Los documentos sobre el "caso Washington" y el problema de la *Humanae Vitae*» *Pentecostes* 11 (1973) 43-50

[38] Con otras palabras, la ley de la gradualidad se encuentra implicita en el hermoso numero de HV 25, en el que Pablo VI invita a los esposos a recurrir con humildad de perseverancia a la misericordia de Dios y mas explicitamente en el citado CCA, II, 336

blico del «onanismo» (Gen 38,9-10) Hace unas décadas se continuaba calificando con este termino a algunas acciones o métodos restrictivos de la natalidad Pero el texto bíblico mencionado parece referirse más a un pecado contra la justicia que a un pecado contra la moral sexual y la generación, como ya se ha visto más arriba

Además, la Antropologia Cristiana nos recuerda que lo «natural» para la especie humana no es la simple observancia de las leyes fijadas por la naturaleza biológica, sino la exigencia de señorear responsablemente esa misma naturaleza puesta por el mismo Dios a los pies del ser humano (cf Sal 8,7) Si la relación de este con el resto de la naturaleza ha de ser responsable, no se ve por qué esta parcela de la naturaleza, que afecta intimamente a su propio dinamismo biológico, habría de quedar exenta de tal responsabilidad

Y, por fin, se vislumbran otras dos tareas importantes En primer lugar, la de establecer un dialogo interdisciplinar sobre estas cuestiones Y, en segundo lugar, elevar una voz profética contra las coacciones impuestas con frecuencia a las familias por gobiernos o instituciones que pretenden suplantar la responsabilidad de las personas llamadas a la paternidad y la maternidad

C) Por lo que se refiere a *los medios,* es preciso subrayar de partida que la doctrina del Magisterio se funda en una seria reflexión sobre el significado mismo de la entrega conyugal, sobre su verdad ontológica y sobre la separacion de los «fines» del matrimonio [39] Al establecer una distinción entre medios naturales y artificiales, la doctrina de la Iglesia no trata de hacer un juicio meramente cosista, sino que se refiere a la honda verdad de la relación esponsal, al riesgo de instrumentalizacion de la persona, al necesario respeto a los valores del amor y de la vida que hay que salvaguardar en la sexualidad conyugal En consecuencia, el juicio ético sobre los medios ha de ser muy matizado

— En cuanto a los medios «naturales», su «bondad» objetiva ha de ser examinada tanto en términos antropológicos como existenciales se basa, en efecto, en el mayor respeto a esos valores recién mencionados [40] Su «bondad» no está tanto en el medio en sí como en el respeto que suponen para la relación esponsal y sus fines naturales Mas que como medios anticonceptivos habrían de ser conside-

[39] Refiriendose al juicio del Magisterio sobre la anticoncepcion, afirma L PADOVESE «La motivacion no apela a razones de fe, sino que esta ligada a las exigencias de autenticidad del amor conyugal, que no tocan solamente las actitudes interiores, por las que esta constituido, sino que se extienden al lenguaje de la sexualidad genital en el que se manifiesta» *La vita umana Lineamenti di etica cristiana* (Cinisello Balsamo 1996) 184

[40] Sobre los medios naturales pueden verse diversas reflexiones en *Cuadernos de Bioetica* 12 (2001)

rados como un modo de continuar el diálogo amoroso en una ascesis conyugal, que aprende cada día nuevos y creativos modos de ternura [41]. Existe una diferencia ética entre la anticoncepción y el recurso a los ritmos naturales para vivir responsablemente la paternidad y la maternidad:

> «No se trata simplemente de una distinción en el plano de la *técnica o de los métodos,* en la que el elemento decisivo estaría constituido por el carácter "artificial" o "natural" del procedimiento. Se trata, más bien, de una diferencia de *comportamiento»* [42].

Es importante esa referencia autorizada al «comportamiento» humano. De hecho, ante los medios llamados «naturales» creemos que habría que preguntarse si en la comprensión de la «naturaleza» específicamente humana no se integran otros elementos que trascienden tanto el orden biológico cuanto el mero proceso técnico para cuestionar las actitudes y el significado de la conducta.

Por eso, aun admitida la licitud de los medios llamados «naturales», será preciso observar que, en éste como en otros campos de la reflexión ética, el juicio sobre las actitudes ha de preceder al juicio sobre los medios. Si ha de ser coherente, el discurso ético ha de cuestionar igualmente una permisividad indiscriminada de los medios «naturales», que podría suponer un fariseísmo moral. Unos medios «naturales», lícitos *a priori* desde el punto de vista objetivo, nunca pueden legitimar una actitud egoísta.

— En cuanto a los medios «artificiales», la misma encíclica *Humanae vitae* les reconoce a veces una utilidad terapéutica. Los mismos medios naturales requieren con frecuencia el auxilio de medios artificiales que podrían ser considerados en la clave de la ética de la «prótesis», es decir, los medios «artificiales» que se emplean como ayuda a un órgano o función «natural».

[41] Cf K WOJTYLA, *Amor y responsabilidad,* o c , 324-326

[42] JUAN PABLO II, «El amor humano en el plan divino» Discurso a los participantes en un curso sobre métodos naturales de regulación de la fertilidad (10-1-1992), en *Ecclesia* 2592/3 (8/15-8-1992) 31 Ver las palabras del mismo Papa a un curso semejante, en *OR* 28/52 (27-12-1996) 4 «La validez científica de los métodos (naturales) y su eficacia educativa hacen que sean cada vez más apreciados por los valores humanos que implican y confirman [ ] Su carácter humanizador es mas evidente aún por el hecho de que la observancia de los métodos naturales exige y refuerza la armonía de los cónyuges, ayuda y corrobora el redescubrimiento del don maravilloso de la maternidad y la paternidad, implica el respeto a la naturaleza y requiere la responsabilidad de las personas. Según muchas opiniones autorizadas, también favorecen más plenamente la ecología humana, que es armonía entre las exigencias de la naturaleza y la conducta de las personas En el ámbito mundial, esta elección sostiene el proceso de libertad y emancipación de las mujeres y de las poblaciones con respecto a los injustos programas de planificación familiar, que conllevan el triste cortejo de las diferentes formas de anticoncepción, aborto y esterilización».

Respecto a los medios artificiales, se podría establecer una cierta analogía con la cuestión de la licitud de la mutilación de un órgano en virtud del principio de totalidad. Si en beneficio de la globalidad de la persona es lícito prescindir de un órgano, será lícito prescindir, de forma temporal, de una determinada función biológica en beneficio de la globalidad de la persona [43].

Tal consideración «terapéutica» de los medios artificiales no debería excluir la terapia preventiva ni ser restringida a la terapia puramente fisiológica. Esto es más evidente aún en algunas ocasiones particularmente dramáticas, como las de violación o estupro. En esos casos se considera que el uso preventivo de algunos medios anticonceptivos, no abortivos, puede ser considerado lícito. Tal licitud podría admitirse tanto desde la perspectiva de los medios «terapéuticos», como desde la consideración más general de la licitud de la legítima defensa. Para ir más al fondo de la argumentación y apurar la fidelidad al Magisterio de la Iglesia, la licitud de los medios antifecundativos se vería en este caso en absoluta coherencia con la comprensión de la procreación en relación con la verdad última de la relación sexual [44].

c) *Una palabra cristiana*

La reflexión moral cristiana sobre la procreación responsable no debería limitarse a la elaboración de un abanico de disquisiciones sobre la moralidad objetiva y la responsabilidad personal.

[43] Es claro que quedarían fuera de esta consideración los medios antianidatorios A este propósito, conviene tener en cuenta que, aunque sea producido por medio de una píldora y en tales condiciones que parecen convertirlo en un asunto privado, el aborto es siempre un crimen abominable (GS 51) Véase COMISIÓN PERMANENTE DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Declaración *El aborto con píldora también es un crimen* (17-6-1998), en *Ecclesia* 2899 (27-6-1998) 958-959 Al comenzar a estar disponible en los hospitales la píldora RU 486, la misma Comisión Permanente publicó posteriormente otra declaración sobre el tema (21-10-1998), titulada *Con la píldora tambien se mata,* en *Ecclesia* 2917 (31-10-1998) 1621 En la «Declaración del III Congreso mundial de los movimientos pro-vida» (4-10-1995) se dice que «Es casi imposible distinguir entre ciertos métodos de anticoncepción y aborto (cf EV 13) Las mujeres y los hombres tienen derecho a saber si corren o no el riesgo de matar a sus hijos por nacer, y a recibir información sobre los efectos colaterales perjudiciales de los anticonceptivos» *Ecclesia* 2774 (3-2-1996) 169. Sobre el aborto, cf J R FLECHA, *La fuente de la vida Manual de Bioética* (Salamanca ³2002) 187-223

[44] G PERICO, «Stupro, aborto e anticoncezionali» *CivCat* 144/3 (1993) 37-46 Acerca de la esterilización, véase J R AMOR PAN, *Afectividad y sexualidad en las personas con deficiencia mental* (Madrid 1997), A CONTI-A POLI, «Sterilizazione volontaria o terapeutica?», en *Bioetica e Cultura* 10 (2001) 265-278; E LÓPEZ AZPITARTE, *Simbolismo de la sexualidad humana* (Santander 2001) 202s

Hoy los excesos no están en una fecundidad irresponsable, sino en un abuso irresponsable y egoísta de la restricción de la natalidad por todos los medios, especialmente los más eficaces, sin una mínima atención a su moralidad o inmoralidad objetiva.

Para el cristiano, la vida humana encierra una referencia divina, tanto por razón de su origen como por razón de su destino final. El cristiano, junto con otros creyentes, afirma y confiesa que Dios es el Señor de la vida y que el ser humano ha sido llamado a participar como «concreador» en el servicio a la vida humana. Pero confiesa y espera que la vida de los hombres está llamada a participar en la vida y la gloria eterna del mismo Dios.

La vocación y el ejercicio de la generación humana trasciende cualitativamente cualquier otro tipo de acción y de proyecto humano. Ahí se revela de forma eminente la vocación y dignidad del ser humano, hombre y mujer, llamado a continuar la obra de Dios y a prolongar en el mundo su imagen.

Por otra parte, la experiencia cristiana profesa la fe en la gracia y el auxilio de Dios. Lo que es imposible para los hombres es posible para Dios. Si la procreación es un timbre de gloria para el ser humano, es también uno de los momentos en los que los hombres y mujeres son llamados a la máxima responsabilidad. En ese momento y esa vocación, el misterio de la cruz y de la gracia puede iluminar y apoyar esa tarea y responsabilidad. Llamados *por amor* y llamados *al amor* (FC 11), los cónyuges son invitados a transmitir la vida en el amor y la generosidad.

Por último, es preciso recordar que éste es un problema en el que la humanidad entera observa con especial atención las palabras y gestos de la Iglesia. Si bien es cierto que la Iglesia, Maestra de la verdad, no puede silenciar las exigencias de la verdad, la Iglesia Madre no puede excluir ni olvidar a sus hijos que tienen dificultades en la realización del ideal. Siempre habrá de animar y consolar a los que se esfuerzan por ser fieles a la vocación al amor y a la «buena noticia» de la vida.

CAPÍTULO XI
DON Y OPCIÓN DEL CELIBATO

BIBLIOGRAFÍA

AUDET, J. P., *Matrimonio y celibato ayer, hoy y mañana* (Bilbao 1972); CENCINI, A., *Por amor, con amor, en el amor* (Madrid 1996); CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Solo per amore. Riflessioni sul celibato sacerdotale* (Roma 1993); JUAN PABLO II, *El celibato apostólico* (Madrid 1995); O'NEILL, D. P., *Celibato sacerdotal y madurez humana* (Santander 1968); ORAISON, M., *El celibato* (Barcelona 1970); RONDET, M.-RAGUIN, Y., *El celibato evangélico en un mundo mixto* (Santander 1980); SICARI, A., *Matrimonio e Verginità nella Rivelazione* (Milán 1978); STICKLER, A. M., *Il celibato eclesiastico. La sua storia e i suoi fondamenti teologici* (Ciudad del Vaticano 1994); THURIAN, M., *Mariage et célibat* (Neuchâtel 1964); VV.AA., *Virginidad y celibato* (Estella 1969); ID., *El celibato sagrado* (Madrid 1970); ID., *El celibato* (Barcelona 1975).

> «La virginidad y el celibato por el Reino de Dios no sólo no contradicen la dignidad del matrimonio, sino que la presuponen y la confirman. El matrimonio y la virginidad son dos modos de expresar y de vivir el único Misterio de la Alianza de Dios con su pueblo. Cuando no se estima el matrimonio, no puede existir tampoco la virginidad consagrada; cuando la sexualidad humana no se considera un gran valor donado por el Creador, pierde significado la renuncia por el Reino de los cielos».
>
> (JUAN PABLO II, *Familiaris consortio,* 16).

En una obra dedicada a pensar la vivencia de la sexualidad humana a la luz de la fe cristiana, no puede faltar un tema específico dedicado a la vocación-opción con vistas a una vivencia célibe de la sexualidad. Se entiende aquí el término «celibato» en su sentido más general, que engloba tanto la virginidad consagrada en la vida religiosa, como el celibato ministerial o la vivencia de una opción célibe en la vida laical.

En un intento de delimitar un tanto los términos se podría decir que «por celibato no se entiende aquí un mero no casarse, aunque también esto puede tener importancia teológica y pastoral si sirve a la realización de un valor cristiano, sino la libre renuncia al matrimonio, en aras de la fe cristiana» [1].

[1] L. M. WEBER, «Celibato», en SM I, 703.

No se ignora aquí que, tanto en el lenguaje teológico canónico como en el popular, el celibato se entiende con preferencia referido a la obligación de «no» casarse y de vivir en continencia perfecta y perpetua que se impone a los sacerdotes de la Iglesia latina por razón de su estado y su ministerio (CIC 277).

En este capítulo, sin embargo, se trata de preguntarnos por la posibilidad, el sentido y la relevancia del celibato como vivencia de la dimensión humana de la sexualidad en el marco de la experiencia cristiana.

1. SIGNIFICADO DEL CELIBATO CRISTIANO

Así pues, este capítulo de nuestra obra no puede limitarse al celibato ministerial. Con demasiada frecuencia este tema salta al plano de la actualidad y de las preocupaciones sociales, gracias precisamente a esa vinculación fáctica entre una y otra vocación [2]. Pero el tema del celibato no debería ser restringido a la vida de los presbíteros y diáconos permanentes de la Iglesia Católica Latina [3].

Antes que un fenómeno religioso, y mucho antes que una prescripción positiva, el celibato es un fenómeno humano. En ese aspecto puede ser presentado como el estado de quien no pide ser reconocido por el contexto social como comprometido en una pareja sexual. A pesar de su obviedad, resulta interesante la afirmación de que «todos nacen célibes y permanecen tales durante un cierto período de su vida; otros mueren en este estado sin haberlo ligado a motivaciones de orden religioso» [4].

En realidad, el celibato ha sido una realidad habitual en muchas culturas y en el seno de muchos movimientos religiosos, como el hinduismo y el budismo. Desde un punto de vista cristiano, constituye un «carisma», o don de Dios otorgado a la comunidad. Un don que no es privativo de los presbíteros ni de los religiosos. Un don que ha de ser pedido humildemente por la comunidad y, en conse-

[2] Sobre este tema, véase E Gentili, *L'amour dans le célibat* (París 1969); A. Hortelano, *Celibato, interrogante abierto* (Salamanca 1971), J Coppens (ed), *Sacerdocio y celibato* (Madrid 1972), J Galot, «La motivation évangélique du célibat» *Greg* 53 (1972) 731-758, J M Iraburu, «Exigencias espirituales peculiares en la vida del presbítero», en *Teología del sacerdocio* VII. *Los presbíteros, a los diez años de «Presbyterorum ordinis»* (Burgos 1975) 407-462, J Garrido, *Grandeza y miseria del celibato cristiano* (Santander 1988), A L Crespo Prieto, *Celibato por el Reino de Dios* (Bilbao 1996)

[3] R Grysson, *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septieme siecle* (Lovaina 1970), N Dortel-Claudot, *Il celibato nei secoli* (Roma 1975), A Boni, *La sacralità del celibato sacerdotale* (Asís 1979)

[4] E Bianchi, «Celibato y virginidad», en NDE Todo el artículo es interesante.

cuencia, ha de ser agradecido religiosamente y cuidado por ella con todo esmero.

Junto a este malentendido reduccionista, se dan todavía, tanto entre los mismos célibes como en la opinión pública general, algunos mitos bastante extendidos.

a) *Algunos prejuicios habituales*

Tal vez la primera gran dificultad con que nos encontramos al abordar este tema es precisamente la difundida opinión que considera tanto la virginidad cuanto el celibato como contrarios a la naturaleza humana y, en consecuencia, como ideales imposibles y hasta dañinos para la persona concreta [5].

Lamentablemente, esa concepción negativa no es exclusiva de los que miran el celibato desde fuera de la Iglesia. Se ha escrito que, «aunque los moralistas cristianos tradicionales han sostenido que el celibato es una virtud, ciertamente no lo han presentado de un modo atractivo» [6].

Por otra parte, se puede observar que en el ambiente social tanto la realidad como el ideal del celibato son percibidos, presentados y hasta promovidos sobre una preconcepción que se encuentra nutrida de «mitos», de imágenes y lemas *(slogans)* que falsean la realidad. He aquí, reducidas a un decálogo provisional, algunas de tales representaciones más habituales:

1. La vocación y la vivencia del celibato implican o bien una ingenuidad sobre el rico y complejo mundo de la sexualidad, o bien una inexplicable carencia de necesidades sexuales por parte de la persona célibe.
2. La opción celibataria significa y delata la incapacidad de una persona para entablar una relación de verdadera y fecunda intimidad, o bien la ausencia forzada de la misma.
3. El celibato significa un sacrificio total y perfecto de la persona humana, dicho sea aludiendo a las notas positivas y negativas que tal sacrificio evoca en el consagrado y en los que lo rodean.

[5] Entre otras dificultades, también ésta se encuentra señalada en la obra de I. FUCEK, *La sessualità al servizio dell'amore,* 113 A esta objeción respondía ya Pío XII en la encíclica *Sacra virginitas* (25-3-1954), 15-16. Pero a ella añadía algunas otras y contestaba *a)* el matrimonio no es superior a la virginidad, *b)* el valor del laicado no oscurece el celibato y la virginidad, *c)* la virginidad no disocia a las personas de la comunidad humana F GUERRERO (ed), *El magisterio pontificio contemporáneo,* I (Madrid 1991) 789-792

[6] J GUSTAFSON, «La pasión del celibato», en J. B. NELSON-S. P. LONGFELLOW, *La sexualidad y lo sagrado* (Bilbao 1996) 424

4 La intimidad afectiva entre las personas significa y conlleva siempre y necesariamente una intimidad sexual, y más concretamente una intimidad expresada de forma genital

5 Una persona elige la opción celibataria, porque no ha considerado la posibilidad de otras opciones, cualquiera que sea la causa de tal clausura de horizontes.

6 La virginidad física, por si misma, simboliza y realiza automáticamente la opción global y radical por Dios, o bien por la humanidad a la que la persona ha decidido dedicar su vida

7. La unión con Dios, significada en principio por la opcion celibataria, es posible gracias al esfuerzo personal, siempre que la persona extreme sus cautelas y su ejercicio ascético

8 Los problemas principales y más difíciles en la vida de las personas célibes son precisamente los problemas de tipo sexual, y en concreto los derivados de su abstinencia y de su soledad

9 Los principales problemas que surgen en la vida de los célibes se solucionan por sí solos, gracias al recurso a una vida espiritual intensa, nutrida de oración y sacrificio.

10. La vida humana y religiosa de los célibes puede crecer, madurar y enriquecerse humanamente, aun prescindiendo de la fe y del amor a Dios y a los seres humanos [7]

Como es fácil observar, todas estas afirmaciones, por una razón o por otra, son sencillamente falsas

De todas formas, las diversas objeciones contra la virginidad y, en consecuencia, contra el celibato suelen reducirse fundamentalmente a dos· que tal opción constituye un atentado contra la naturaleza humana y que contradice al bien común, por limitar la capacidad reproductora de una comunidad social [8] Una u otra de estas afirmaciones se oyen con frecuencia y llegan a convertirse en habituales y tópicas Falta, sin duda, una adecuada comprensión de lo que realmente significan la virginidad y el celibato

> «En primer lugar, la virginidad no es solo una realidad física, sino tambien una conducta no es una situación material solamente, sino ante todo una decision La integridad fisiologica, aunque sea ademas psicológica, es decir, voluntariamente querida y conservada, mucho menos cuando es mera fisiología, no es aquello que constituye especialmente la virtud de la virginidad [ ] La virginidad, como virtud, esta constituida en su esencia por la decision, plasmada con toda propiedad en el voto religioso, de abstenerse para siempre del trato sexual y del deleite que éste lleva consigo» [9]

[7] Una explicacion de estos y otros mitos sobre el celibato puede encontrarse en la interesante obra de D GOERGEN, *The Sexual Celibate* (Nueva York 1975) 104-124

[8] J PIEPER, *Las virtudes fundamentales* o c , 264

[9] Ibid , 261

Aun referidas en principio al celibato ministerial, resultan iluminadoras para otras vivencias análogas unas palabras de Mons. Karl Lehmann, presidente de la Conferencia Episcopal de Alemania Según él, «para comprender el celibato es preciso moverse en un clima de fe autentica Sólo si uno lo acepta y lo vive como un don, de modo generoso y entusiasta, puede experimentar su fascinación» [10].

b) *Identidad del celibato cristiano*

Siendo así que la vida celibataria está necesariamente abierta a una gran pluralidad de significados, será siempre necesario tratar de delimitar el campo de sus referencias negativas, de forma que pueda quedar más clara su identidad y su verdadero significado positivo

A) Por comenzar evocando algunas referencias negativas, hemos de constatar que, con demasiada frecuencia, el celibato es comprendido y definido en términos negativos, como la mera ausencia de vida sexual (genital) o la renuncia al compromiso matrimonial y a la prolongación de la vida en la paternidad/maternidad En realidad, un término no debería ser definido por el otro O, dicho más explícitamente, un término —y menos una vocación— no debe ser definido por el aspecto privativo que connota, sino por el positivo que le otorga sentido

Por otra parte, y como ya se ha visto insinuado en alguno de los textos citados más arriba, el celibato ha sido comprendido y presentado en el pasado en términos de comparación con la vida matrimonial, para otorgarle un puesto de preeminencia Recuérdense las lúcidas reflexiones de K Rahner sobre esta cuestión, al referirse a los estados concretos de vida como lugares de llamamiento a la perfección [11]

Cuando se toma aisladamente el estado de vida del celibato, tanto para ensalzarlo cuanto para denigrarlo, se olvida que, como tantas otras realidades, también ésta puede estar dotada de múltiples significados Puede ser, en efecto, la manifestacion de un ensimismamiento personal, mas o menos egoísta, o puede ser la expresion de una decidida voluntad de entrega personal en favor de los demás

El celibato es a veces considerado y presentado en términos pretendidamente alternativos de don y carisma, por una parte, o de opción y/u obligación, por otra Ninguno de tales reduccionismos acierta a transmitir una idea adecuada de tan compleja realidad

[10] K Lehmann, «Sacerdocio y celibato» *OR* 25/50 (10-12-1993) 682-683

[11] K Rahner, «Sobre los consejos evangelicos», en *Escritos de Teologia* o c, VII, 444-445

A veces se asume con demasiada facilidad que el celibato —como la vida matrimonial— constituye una opción/situación, misteriosamente ajena a la necesidad y realidad del dinamismo evolutivo de la persona.

B) Sin embargo, es preciso apelar a unas referencias más positivas. Tanto la reflexión teológica como la catequesis y la acción pastoral habrían de tener en cuenta que, una vez superadas esas barreras reduccionistas que empequeñecen, cuando no ridiculizan, la realidad del celibato humano y cristiano, todavía quedan algunas referencias necesarias para explicar su realidad y motivar las exigencias éticas que de él se derivan.

En primer lugar, su *carácter teo-logal.* El celibato, como cualquier otro estado de vida, no es comprensible en la vivencia cristiana sino desde la perspectiva de la vocación. Para el creyente, las situaciones históricas que van marcando y fijando su camino existencial, son siempre interpretables como mediaciones históricas que revelan el proyecto de Dios sobre la persona y su ambiente estructural.

En segundo lugar, la *referencia cristológica.* El creyente sabe que, una vez incorporado a la vida y la muerte/resurrección de Jesús el Mesías, ya no vive él, sino que es Cristo quien en él vive y actúa (cf. Gál 2,19-21; 4,19; 2 Cor 3,5; Rom 8,9-11; Ef 3,17) [12]. La vocación celibataria cristiana —como la matrimonial, por otra parte— significa un modo concreto de seguimiento de Jesús de Nazaret y una participación especial en la misión confiada a los suyos por el Cristo resucitado.

La *referencia pneumática* de toda realidad cristiana hace, además, del celibato evangélico un signo de la presencia eficaz del Espíritu Santo en la vida y la misión evangelizadora de la Iglesia, así como en la vocación y misión de cada uno de los cristianos.

En consecuencia, no se debería apresuradamente «bautizar» toda decisión virginal o celibataria, como si por sí misma incluyera una referencia específicamente cristiana, según explica el ya citado J. Pieper:

> «Para que la virginidad fisiológica y psicológica, según la hemos descrito más arriba, sea también virginidad cristiana, tienen que concurrir dos elementos más. Primero: "Su nobleza no le viene de ser virginidad sino de ser consagrada a Dios"; "tal decisión no se hace laudable sólo por ser decisión de vivir en abstinencia sexual; se hace digna de alabanza *(laudabile redditur)* por el contenido de su finalidad, que es el hacerse libre para las cosas de Dios"» [13].

[12] Cf X LEON-DUFOUR, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual* (Salamanca 1973) 297-299

[13] J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales* 262-263 las citas incluidas correspon-

De ahí se derivan, evidentemente, otras referencias eclesiales y escatológicas que hacen del celibato cristiano una realidad muy diferente de la simple decisión de no contraer matrimonio o de guardar una continencia sexual.

Y de ahí se deducen, también, las exigencias éticas que, como a toda vocación en la Iglesia, acompañan también a la vocación/opción por la vida celibataria.

2 MENSAJE BÍBLICO SOBRE EL CELIBATO

a) *Antiguo Testamento*

Se suele afirmar con una cierta ligereza que el celibato no tenía importancia alguna en el Antiguo Testamento. Israel habría sobrevalorado la fecundidad matrimonial hasta el punto de llegar a ignorar el valor de la virginidad. En ese sentido suele citarse el caso de Tamar, que con tal de tener descendencia, realiza un acto objetivamente reprobable (Gén 38,14ss), así como el caso de la hija de Jefté que, consagrada por su padre al sacrificio, llora por los montes su virginidad (Jue 11,37). Como se sabe, el primer caso tiene una explicación en el contexto de la ley del levirato y el segundo implica ya una reprobación de los sacrificios humanos.

Es cierto, sin embargo, que el celibato resulta tan inconcebible para el hebreo que en el AT ni siquiera se encuentra un término específico para expresarlo. Es cierto también que la doctrina y la práctica rabínicas siguen las mismas pautas. «El varón, si permanece solo, está incompleto, no es verdaderamente hombre; el célibe reduce la imagen de Dios y no reproduce su semejanza; el que no piensa procrear es como quien derrama sangre; el que no tiene mujer no es verdadero hombre» [14].

Y, sin embargo, la Ley prescribía que el sumo sacerdote sólo podía casarse con una virgen (Lev 21,13-14). Judit, que ha quedado

den a SAN AGUSTIN *De virginitate,* 8 y a SANTO TOMAS, *S Th* 2-2, 152, 3, 152, 3 ad 1, 152, 5

[14] A TOSATO, *Il Matrimonio nel Giudaismo Antico e nel Nuovo Testamento* (Roma 1976) 54-55 Ver también E BIANCHI, *l c*, 184-185, quien recuerda al Rabbí Simeón ben Azaj (de finales del s I d C) De el se dice que, acusado por Rabbí Eleazar ben Azaria, por no estar casado, se justifica ante el tribunal diciendo. «¿Qué puedo hacer? Mi corazón está ligado a la Torah, no me queda tiempo para casarme; que piensen otros en poblar el mundo» Él mismo enseñaba, sin embargo. «El que no se preocupa de procrear debe ser mirado —de acuerdo con la Escritura— como alguien que disminuye la imagen de Dios» *(t Jeb* 8,4, *b Jeb* 62a, 63a, Gen R 34,14)· P STRACK-H BILLERBECK, *Commentar zum NT aus Talmud und Midrash* (Munich 1956) I, 802 y II, 373

viuda siendo joven, es alabada por no haberse entregado a ningún otro hombre (Jud 16,22) [15] San Ambrosio cita como precedentes de la virginidad cristiana tanto a María, la hermana de Moisés, como al profeta Elías [16]

Ya en los umbrales de la era cristiana, el ideal de la castidad perfecta, en espíritu de total consagración a Dios, había ido tomando cuerpo en la comunidad judía hasta llegar a originar una verdadera institución en algunas comunidades esenias En ellas, el sentido del celibato parece referirse a la pureza de Jerusalén y su templo Los esenios habían aceptado y promovido el celibato, precisamente por considerarse a sí mismos como un signo y un substituto temporal de Jerusalén, de su templo y de su culto [17]

Hasta el judaísmo oficial rabínico ha llegado a admitir que los profetas, una vez poseídos por el Espíritu y habiendo entrado en comunión de vida con Dios, habrían abandonado de hecho el uso del matrimonio [18]

Filón atestigua que en la secta judía de los *Terapeutas* existen conventos de hombres y conventos de mujeres que observan la castidad, no por obligación sino por libre elección La finalidad de tal género de vida es la de conservar la limpieza exigida por la ley de Moisés para la celebración del culto (Éx 19,15, Lev 15,18-23, 1 Sam 21,5, 2 Sam 11,11) [19], así como para facilitar la búsqueda y la contemplación de la Sabiduría [20].

b) *Nuevo Testamento*

A) «El propósito de virginidad, que se vislumbra en las palabras de María en el momento de la Anunciación, ha sido considerado tradicionalmente como el comienzo y el acontecimiento inspirador de la virginidad cristiana en la Iglesia» [21].

[15] V CAPORALE, «Celibato e verginita senza Cristo?», en *CivCat* 3169 (1982) 14

[16] SAN AMBROSIO, *De virginibus* III, 12 PL 16,198 244

[17] E QUIMRON, «Celibacy in the Dead Sea Scrolls and the Two Kinds of Sectarians», en J TREBOLLE-L VEGAS (eds), *The Madrid Qumran Congress* (Leiden-Madrid 1992) 287-294, R TREVIJANO, *Orígenes del Cristianismo* (Salamanca 1995) 307

[18] FILON, *De Vita Moisis* II, 68s, *S Num* 12,1, *b Sab* 87a, G FRIEDLANDER (ed), *Pirke de R Eliezer* (Nueva York 1971) 359

[19] Recuérdese también en este sentido FLAVIO JOSEFO, *Bell Jud* 5, 527, *CD* XII, 1-2 y *1QM* 7, 3 4

[20] FLAVIO JOSEFO, *Bell Jud* 2, 120s, *Ant* XVIII, 21, FILÓN, *Apol* 3,14-17, *De vita Cont* 68, ver también PLINIO, *Hist Nat* V, 15,73 G DAVANZO, *Sessualita umana* o c , 211

[21] JUAN PABLO II, Audiencia general (7-8-1996) *Ecclesia* 2805 (7-9-1996) 1314 Dos semanas mas tarde, el Papa se refería de nuevo a este tema y sugería que «el

Pero entre los fundamentos neotestamentarios del celibato cristiano la tradición cristiana se ha referido sobre todo a la frase del Señor en la que habla de una renuncia al matrimonio (castrarse) a causa del reino de los cielos (Mt 19,10ss) [22] Teniendo en cuenta el contexto judío, al que ya se ha aludido, es posible que, al expresarse así, Jesús se refiriera a sí mismo Con ello trataría de explicar su situación personal y de ofrecer una razón para su opción celibataria

También se recuerda habitualmente la respuesta de Jesús a la pregunta de los saduceos sobre el matrimonio en la situación de los resucitados Jesús replica que en el nuevo mundo de la resurrección no habrá lugar para la vida matrimonial (Mt 22,30, Mc 12,25)

Ciertamente Jesús, que permanece célibe a causa del reino de Dios, según algunas tradiciones exige a sus discípulos que abandonen sus familias (Lc 14,26) Una exigencia de este tipo tenía en Oriente consecuencias sociales a veces dramáticas: «No sólo para el discípulo mismo sino también para su familia, la adhesión a Jesús podría incluir una dura renuncia: si el padre de familia ha resuelto ir en seguimiento de Jesús, a la esposa no le queda más remedio que volver al hogar paterno, juntamente con los hijos, aunque esto se consideraba como un estigma» [23]

Jesús no podía exigir a todos tal radicalidad y nunca la exigió la Iglesia primitiva Tampoco se puede establecer el principio de un doble *ethos* en la Iglesia Seguramente se puede hablar de un *ethos* específico del seguimiento, pero no de un doble *ethos* El celibato no implica un estado de perfección frente a otro estado de condescendencia con la debilidad humana No se opone la exigencia al laxismo

> «Jesús formula para los que permanecen en sus casas unas exigencias tan radicales como las dirigidas a quienes le siguen (Mt 5,27-28 31-32) Jesus contempla con seriedad radical ambas formas de vida, la del matrimonio y la del servicio a la palabra Solo el Reino de Dios hace posibles ambas formas de vida en esta configuración tan radical Solo la fascinación de un Reino de Dios que se hace ya presente regala la libertad interior para vivir con tal radicalidad la fidelidad conyugal o el seguimiento» [24]

Tanto el matrimonio como el celibato son don de Dios y exigen una respuesta radical al anuncio y a la oferta del Reino de Dios. En coherencia con sus exigencias, Jesús vive también su propia deci-

Espiritu Santo pudo muy bien suscitar tambien en Jose el ideal de la virginidad» *Ecclesia* 2806 (14-9-1996) 1350

[22] L BARNI, «Il recente dibattito sul "logion" degli eunuchi (Mt 19,10 12)», en *StPatav* 34 (1987) 129-151

[23] J JEREMIAS, *Teologia del Nuevo Testamento,* I (Salamanca 1974) 262

[24] G LOHFINK, *La Iglesia que Jesus queria* (Bilbao 1986) 50

sión. En este caso, aun valorando el don y la opción matrimonial, Jesús no deja de ofrecer el testimonio de su propia opción célibe. Él se presenta como el grano de trigo que cae en tierra y muere para dar fruto. «Como la de Jesús, la vida del consagrado se traduce en aumento de capacidad de servicio y de amor hacia el Pueblo de Dios» [25].

B) Tampoco el apóstol Pablo oculta el deseo de que todos los hermanos sean célibes como él (1 Cor 7,7). La razón que aduce parece ser puramente pragmática: pues el célibe cuida de las cosas del Señor y el casado está dividido (1 Cor 7,32s). Sin duda, el celibato del que aquí se habla ha de ser entendido como fruto de una llamada que aprehende la existencia humana y la lleva a una entrega incondicional (cf. Mt 5,40; Lc 9,60; 18,22). Por Jesús y su evangelio (Mc 10,29), o por el reino de Dios, hay que renunciar incluso a los bienes supremos. También en el discurso paulino, lo importante es vivir en Cristo Jesús (cf. Rom 3,24; 6,23; 8,39) [26]. Tal vocación-decisión, asumida en su radicalidad, es lo único importante. A su luz, tanto el matrimonio como la vida celibataria adquieren una dimensión de radical fidelidad.

Es cierto, sin embargo, que en esas consideraciones y exhortaciones bíblicas todavía no aparece una relación directa del celibato con el ministerio eclesiástico. El cristianismo primitivo prefirió en todo caso establecer una cierta relación entre esos consejos evangélicos y la novedad de la vida bautismal. En ciertas comparaciones bíblicas las comunidades hallaron un apoyo para fundamentar la vocación celibataria. Véase, por ejemplo: Mt 9,15; 22,1-14; 24,37-44; Mc 2,19; 14,33-37; Lc 5,34; 12,35ss; 14,15-25; Jn 3,29.

Las causas que justificaron tal conexión fueron numerosas. En primer lugar, habría que mencionar el aprecio de las primeras comunidades por la virginidad (cf. 2 Cor 11,2; Ef 5,25ss.30ss; Hch 21,9), sobre todo en un clima de vivencia intensa de la espera de la consumación escatológica (Ap 14,3s; 19,7ss; 21,2.9; 22,17.20s). Por otra parte, es preciso recordar el eco que, sin duda, seguían encontrando en las comunidades los preceptos veterotestamentarios sobre las impurezas que había que evitar antes del culto. Y, en fin, habría que tener en cuenta el influjo de la vida de los ascetas y, posteriormente, de los monjes.

Se suele afirmar que todos esos elementos, junto a algunas otras influencias culturales, terminarían por motivar la institucionalización del celibato como exigencia inherente al ministerio sacerdotal

[25] I. FUCEK, *La sessualità al servizio dell'amore,* o.c., 113.

[26] Ver también 1 Cor 1,2; 15,22; Flp 3,14; Gál 2,4.17; Ef 1,6-7.11-33; 2,7; 3,6; 4,21.32; 5,8; 1 Tim 2,1.10; cf. A. OEPKE, «En», en TWNT II, 534-539; J. R. FLECHA, *Esperanza y moral en el Nuevo Testamento* (León 1975) 85-89.

en la Iglesia latina. El proceso es seguramente más complejo. Sin duda, «en el desarrollo jurídico del celibato fue un punto de partida y un pensamiento director la prescripción de las cartas pastorales, discutidas en su interpretación, según la cual obispos, diáconos y presbíteros deben ser "maridos de una sola mujer" (1 Tim 3,2.12; Tit 1,6s)» [27]. Pero, además del desarrollo jurídico, habría que tener en cuenta el aprecio por la virginidad como anticipo del Reino futuro, como ya se ha sugerido.

3. HISTORIA Y VIDA DE LA IGLESIA

a) *Doctrina de los Padres*

Hoy contamos con buenos estudios sobre los orígenes y significado del celibato, como estado de vida propio y distintivo de los miembros del clero, tanto en oriente como en occidente [28].

Hasta principios del siglo IV no se encuentran indicios de que la continencia o el celibato hayan sido impuestos por la normativa eclesiástica a obispos, presbíteros o diáconos, y sin embargo contamos con testimonios de que el ideal de la virginidad y del celibato estaban ya muy difundidos. Tertuliano, por ejemplo, afirma que ese género de vida es elegido por muchos miembros del clero [29].

A propósito de 1 Cor 7,32-34, ya Clemente de Alejandría, hacia el año 200, se pregunta: «¿No es posible vivir, en consonancia con Dios, para complacer a la mujer y al mismo tiempo para dar gracias a Dios? ¿No le está permitido también al hombre casado pensar en su compañera al tiempo que en las cosas del Señor?» *(Strom.* 3, 88, 2).

A partir del siglo IV comienzan a formularse unas exigencias concretas. Así el canon 10 del concilio de Ancira (año 314) permite el matrimonio de un diácono célibe, pero sólo si en el momento de la ordenación había declarado su deseo de casarse. Por el mismo tiempo, el canon 1 del concilio de Neocesarea (entre el 314 y el 325) excluye del clero al sacerdote que contrae matrimonio. Como se sabe, según el canon 33 del concilio de *Ilíberis* (Elvira, comienzos del si-

[27] L. M. WEBER, «Celibato», en SM I, 703s.

[28] Cf. H. CROUZEL, «Celibato del clero», en A. DI BERARDINO, *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana* (Salamanca 1991) 395-397; ID., «El celibato y la continencia en la Iglesia primitiva», en J. COPPENS, *Sacerdocio y celibato,* o.c., 333-371; E. SCHILLEBEECKX, *El celibato ministerial. Reflexión crítica* (Salamanca ²1968); C. COCCHINI, *Origines apostoliques du célibat sacerdotal* (París-Namur 1981).

[29] TERTULIANO, *De Exhort. cast.* XIII: PL 2,977-978. Ver también su obra *De pudicitia,* editada por C. MICAELLI-C. MUNIER, en *Sources Chrétiennes,* 394s (París 1993).

glo IV), los miembros del clero superior que hubieran contraído matrimonio antes de su ordenación están obligados a observar la continencia incluso con sus esposas [30].

Con independencia de la normativa legal, la continencia, y más explícitamente la virginidad, son continuamente alabadas por los Padres de la Iglesia, que les atribuyen el carácter de anuncio del reino escatológico de Dios. Así lo podemos ver desde Novaciano, que identifica ese género de vida con la meditación gloriosa de la vida futura, a San Ambrosio, que consagra a este tema el tratado *De virginibus,* dedicado a su hermana Marcelina, y el *Liber de virginitate* [31].

El mismo San Ambrosio pone en boca de Santa Juliana una bellísima exhortación en la que advierte a sus hijos sobre el valor de la integridad. Por ella, dice, se adquiere un reino en el que se comparte la vida de los ángeles. La santa les recuerda que nada hay más hermoso que esa opción que libera de la tribulación de la carne y de la servidumbre, dejando así la mente libre para los asuntos divinos [32].

Especial importancia ha tenido la doctrina de San Agustín sobre la virginidad de María como paradigma de la virginidad de la Iglesia entera y de sus miembros. Para él, la Iglesia es virgen en sentido espiritual, en cuanto mantiene la integridad en la fe, en la esperanza y en la caridad. La virginidad de la Iglesia en el espíritu —como, por otra parte, la maternidad de la Iglesia— trasciende las posibilidades significativas de la virginidad corporal. Es cierto que la Iglesia no es virgen en el cuerpo de todos sus miembros, pero posee la virginidad

[30] H BRUNS, *Canones Apostolorum et Conciliorum saec IV-VII,* II, 5-6 Ver además Conc Ecum Niceno I (a 325), can 3, Sínodo Romano (a 386); Conc de Cartago (a. 390), Conc Trullano (a 691) can 3, 6, 12, 13, 26, 30, 48, SIRICIO, Decretal *Directa* (a 386) PL 13,1131-1147, INOCENCIO I, carta *Dominus inter* (a 405) BRUNS, *Canones Apostolorum* , 274-277, SAN LEON MAGNO, *Carta a Rusticus* (a 456): PL 54,1191, EUSEBIO DE CESAREA, *Demonstratio Evangelica,* I, 9 PG 22,82, EPIFANIO DE SALAMINA, *Panarion* PG 41,868, 1024, *Expositio Fidei* PG 42,822-826

[31] NOVACIANO, *De bono pudicitiae* 7 PL 4,823A: «Virginitas quid aliud est quam futurae vitae gloriosa meditatio?» Las obras citadas de San Ambrosio se encuentran en PL 16,198-244 y 279-315 Ver también de SAN AMBROSIO, *De instit virginis,* 104 PL 16,345 «In virginibus sacris angelorum vitam videmus in terris quam in paradiso quondam amiseramus» Cf C RIGGI, «La verginità nel pensiero di S Ambroggio» *Sales* 42 (1980) 789-806, D RAMOS-LISSON, «*Referamus ad Christum* comme paradigme aux vierges dans les *Traités sur la virginité* de Saint Ambrose» *Studia Patristica* 28 (1993) 65-74

[32] SAN AMBROSIO, *Exhortatio virginitatis* 4, 19 PL 16,342 «Audistis filii, quantum sit praemium integritatis Regnum acquiritur, et regnum coeleste vitam angelorum exhibet Hoc vobis suadeo, quo nihil pulchrius; ut inter homines angeli sitis, qui nulla sibi ligantur nuptiali copula (Mt 22,30) Quoniam quae non nubunt, et qui uxores non ducunt, sicut angeli in terris sunt, ut tribulationem carnis non sentiant, servitutem ignorent, a mundanae cogitationis ableventur contagio, divinis rebus mentem intendant, ut tanquam exuti corporis infirmitate, non quae hominis sunt, sed quae Dei, cogitent»

del espíritu *(virginitas mentis),* es decir, «la fe íntegra, la esperanza firme y la caridad sincera» [33].

En la citada encíclica *Sacra virginitas,* el papa Pío XII incluye oportunamente un párrafo sobre la estima de la virginidad por parte de los Santos Padres:

> «Gran razón tenía San Juan Crisóstomo al afirmar: *La raíz y los frutos de la virginidad es una vida crucificada,* y según San Ambrosio, la virginidad es como un sacrificio en el que *la virgen es hostia del pudor y víctima de la castidad* Más aún, San Metodio de Olimpo llega a establecer un paralelo entre las vírgenes y los mártires; y San Gregorio Magno enseña que la castidad perfecta sustituye al martirio. *Pasó el tiempo de las persecuciones, pero también nuestra paz tiene un martirio propio no doblamos ya nuestro cuello bajo el hierro, pero con la espada del espíritu nosotros mismos matamos los deseos carnales de nuestra alma»* [34].

Al mismo Juan Crisóstomo remite la exhortación *Familiaris consortio* para subrayar que «quien condena el matrimonio, priva también a la virginidad de su gloria; en cambio, quien lo alaba, hace la virginidad más admirable y luminosa» [35].

Todavía más conocidos son los textos de San Agustín [36]. Es curioso ver cómo, según él, ya en Abel se encuentran tres prerrogativas de máxima virtud: la virginidad, el sacerdocio y el martirio, con las cuales representa a Cristo [37]. A quien se acerca a su libro *Sobre la virginidad* le llama la atención su continua referencia a Cristo «hijo de la Virgen, esposo de las vírgenes, nacido corporalmente de un seno virginal y unido espiritualmente en virginal desposorio» [38]. Una gran parte del libro, está por otra parte dedicada a subrayar el mayor mérito de la virginidad sobre el matrimonio. Pero, seguramente por eso, otra parte notable de la obra trata de ensalzar la virtud de la hu-

[33] SAN AGUSTIN, *In Ioannem tr* 13,12 PL 35,1499. A ese texto, recogido por el Concilio Vaticano II (LG 64), se refirió Juan Pablo II en la audiencia general del miércoles 20-8-1997 *Ecclesia* 2858 (13-9-1997) 1339 A la maternidad de María como modelo de la maternidad de la Iglesia se había referido la semana anterior (13-8-1997) 1 c , 1338

[34] PIO XII, *Sacra virginitas,* 22 F GUERRERO (ed), *El magisterio pontificio contemporáneo,* o c , I, 792s, SAN JUAN CRISOSTOMO, *De virginitate* 80 PG 48,592

[35] FC 16 SAN JUAN CRISÓSTOMO, *De virginitate* 10 PG 48,540

[36] Recuérdese aquel texto de San Agustín «No digais que tenéis almas puras si tenéis ojos impuros, porque el ojo impuro es mensajero de un corazón impuro» *Ep* 211,10 PL 33,961 Este texto ha sido recordado por Pío XII *(Sacra virginitas,* 26, n 95)

[37] SAN AGUSTIN, *Ad Orosium,* 1 5 PL 42,672, el texto se halla recogido por F de Vitoria, en su relección primera sobre la potestad de la Iglesia. T URDANOZ (ed), *Obras de Francisco de Vitoria* (Madrid 1960) 282

[38] SAN AGUSTIN, *De sancta virginitate,* 2 L CILLERUELO (ed), *Obras de San Agustín,* XII (Madrid 1954) 140s

mildad necesaria a las virgenes, hasta tal punto que este parece ser el objeto principal del tratado «Como la perpetua continencia, y principalmente la virginidad, es un optimo bien en los santos de Dios, debe ser guardada con toda diligencia para que no la corrompa la soberbia» [39]

Posteriormente, San Bernardo de Claraval considera que la continencia, unida a la caridad, es en la vida de los monjes el signo con el que anuncian y anticipan la vida angelica de la Jerusalén celestial [40].

b) *Reflexion de los Teólogos*

Para Santo Tomás de Aquino la reflexión sobre la virginidad se coloca en el contexto de la castidad y como una de sus formas específicas [41] Aludiendo a la semejanza entre las palabras, considera él que la castidad significa que «la concupiscencia es castigada por la razon» Ahora bien, lo que constituye el elemento específico de la virginidad con relación a la castidad es «el propósito de abstenerse para siempre» del placer venereo, mientras que «la integridad física es accidental a la virginidad» Por otra parte, la mera ausencia de tales placeres sólo materialmente puede ser considerada como virginidad Más importante, pues, que la materialidad de las acciones y omisiones es la motivacion que las orienta Una motivacion que Santo Tomás subraya retomando unas palabras de San Agustin «La virginidad es la continencia, que ofrece en voto, consagra y reserva al Creador la integridad del alma y del cuerpo» (STh 2-2, q 152 a 1)

Como si se adelantara con relación al ambiente de su tiempo y escuchara las eventuales criticas contra la continencia y la virginidad, Tomás de Aquino se ve precisado a formular un juicio que parece utilizar un criterio de discernimiento axiológico

> «La rectitud de la razon exige que se usen los bienes externos en la medida requerida por el cuerpo, y lo mismo digase de los otros

[39] Ibid , 188s, para una sintesis del pensamiento agustiniano, ver M DA CRISPIERO, *Teologia della sessualita* o c , 188-223

[40] SAN BERNARDO, *Apologia ad Guillelmum* 9 PL 182,912 «(Ordo monasticus) quo nullus in terra similior angelicis ordinibus, nullus vicinior ei quae in coelis est Ierusalem mater nostra, sive ob decorem castitatis, sive propter caritatis ardorem» Vease tambien SAN AGUSTIN, *Serm* 132,3 PL 38,736 «Mementote in quocumque sexu sitis, sive males sive feminae, angelorum vitam ducere vos in terra Angeli enim non nubunt, neque uxores ducunt Hoc erimus cum resurrexerimus Quanto vos meliores, qui quod erunt homines post resurrectionem, hoc vos incipitis esse ante mortem!»

[41] STh 2-2, q 151 152

bienes Por eso si uno se abstiene de poseer ciertas cosas, que sin embargo seria bueno poseer, para cuidar de la salud del cuerpo o la contemplacion de la verdad, esto no seria pecaminoso, sino conforme a la recta razon Asi tambien es conforme a la recta razon que nos abstengamos de los placeres del cuerpo para atender mas libremente a la contemplacion de Dios, segun las palabras del apostol Por eso la virginidad no es algo pecaminoso, sino loable» (STh 2-2, q 152 a 2)

Sería interesante continuar leyendo esa cuestión 152, en la que Santo Tomás se pregunta sobre la relacion entre la virginidad y la vida matrimonial (a 4), para terminar declarando que lo que hace preciosa a la virginidad es precisamente su dimensión teologal, en la que radica su valor decisivo

«El fin que hace loable la virginidad es atender a las cosas de Dios Las virtudes teologales y la misma virtud de religion, que se ejercitan ocupandose directamente de las cosas de Dios, han de preferirse a la virginidad» (STh 2-2, q 152 a 5) [42]

4 DOCTRINA DE LA IGLESIA

a) *La época moderna*

Es bien conocida la oposición de los reformadores tanto a la vida religiosa como al celibato del sacerdocio ministerial Esa oposición determinó el pronunciamiento del Concilio de Trento

«El que afirme que el estado conyugal ha de ser antepuesto al estado de virginidad o de celibato y que permanecer en la virginidad o en el celibato no es mejor y cosa mas feliz que contraer matrimonio, sea anatema» [43]

Una afirmación que, repitiendo un pensamiento tradicional, ha de ser entendida en el marco de la polemica suscitada precisamente por los reformadores Una afirmación que, a su vez, habría de ser continuada por el magisterio posterior de la Iglesia, hasta el papa Pío XII

«La doctrina que establece la excelencia y la superioridad de la virginidad y del celibato sobre el matrimonio anunciada por el divino Redentor y por el apostol de las gentes fue solemnemente definida

[42] Cf S MAJORANO, «Virginidad consagrada», en NDTM, 1861s

[43] Sessio XXIV, Canones de sacramento matrimonii, 10 DS 1810 Recuerdese que durante el Concilio de Constanza (1414-1418) llega a acusarse a los obispos de no urgir suficientemente a los sacerdotes la observancia del celibato

como dıgna de fe en el concılıo de Trento y sıempre unanımemente enseñada por los santos padres y por los doctores de la Iglesıa» [44]

Hoy habría que sıtuar estas afirmacıones en el contexto de una eclesıología de comunıon que unıfica y dıversıfica a la vez la vocacıón del pueblo de Dıos En el contexto de la unıca y comun llamada a la santıdad, propıa de toda la Iglesıa, es la vınculacıón por la carıdad al mısterıo pascual y a la mısıón de la Iglesıa la que determına la «excelencıa» de un estado y del otro y nunca la supremacıa del uno sobre el otro

«Hoy exegetas y teologos se hallan lejos de tales posıcıones, y todos estıman que, desde el s III a nuestros dıas, la reflexıon ha sıdo unılateral y demasıado apologetıca respecto al celıbato y negatıva respecto al matrımonıo Hoy se vuelve a leer celıbato y matrımonıo en la lınea neotestamentarıa, lıgandolos uno con otro, porque el uno explıca al otro y recıprocamente recıben su valor, pero sın compararse, son dos carısmas dıversos, otorgados al pueblo de Dıos en orden a la santıdad a que todos estamos llamados» [45]

b) *Concılıo Vatıcano II*

Precısamente en esa línea se coloca el Concılıo Vatıcano II, al sıtuar la vıvencıa de los consejos evangelıcos —medıante los votos u otros compromısos— en ıntıma unıón con la vocacıón bautısmal del crıstıano, llamado a la lıbertad frente a los ımpedımentos que podrıan apartarle de la carıdad, y llamado a un mınısterıo apostólıco para que el reıno de Dıos se asıente y dılate por el mundo (LG 44)

Antes de referır esos consejos evangelıcos a la vıda relıgıosa, el Concılıo los sıtua en el marco de la comun vocacıón del pueblo de Dıos a la santıdad

«La santıdad de la Iglesıa tambıen se fomenta de una manera especıal con los multıples consejos que el Señor propone en el Evangelıo para que los observen sus dıscıpulos Entre ellos destaca el precıoso don de la dıvına gracıa, concedıdo a algunos por el Padre (cf Mt 19,11, 1 Cor 7,7) para que se consagren a solo Dıos con un corazon que en la vırgınıdad o en el celıbato se mantıene mas facılmente ındıvıso (cf 1 Cor 7,32-34) Esta perfecta contınencıa por el reıno de los cıelos sıempre ha sıdo tenıda en la mas alta estıma por la Iglesıa,

[44] Pıo XII, *Sacra vırgınıtas* *AAS* 46 (1954) 176 F Guerrero (ed) *El magısterıo pontıficıo contemporaneo* o c , I, 789 Tanto el texto de Trento como su eco en la encıclıca de Pıo XII han sıdo evocados por Juan Pablo II, en alguna de sus catequesıs semanales (18-11-1994) *OR* 26/46 (18-11-1994) 3

[45] E Bıanchı, «Celıbato y vırgınıdad», en NDE 194

como señal y estimulo de la caridad y como un manantial extraordinario de espiritual fecundidad en el mundo» (LG 42)

De la riqueza de esas afirmaciones fluye todo el apartado, tan lleno de matices, que al tema del celibato dedica el Concilio en el *Decreto sobre el ministerio de los presbiteros* (n 16) [46] De las tres partes en las que puede dividirse el texto, la primera constituye una introduccion historica y ecumenica En un segundo momento se ofrece el núcleo doctrinal Y, finalmente, la reflexión se cierra con unas conclusiones pastorales

A) En la primera de esas partes cabe subrayar estas ideas fundamentales El celibato sacerdotal se sitúa en el marco de la perfecta continencia, recomendada por el Señor (Mt 19,12) y asumida por tantos fieles a lo largo de la historia Tal continencia es «signo y estímulo» de la caridad pastoral y fuente de fecundidad espiritual en el mundo Por otra parte, es preciso reconocer que el celibato no se exige por la naturaleza misma del sacerdocio ministerial, como se puede constatar por la Escritura (1 Tim 3,2-5, Tit 1,6) y por la tradición de las Iglesias orientales

B) La parte central ofrece las razones teologicas que asisten a la vinculacion del celibato con el sacerdocio ministerial, sin dejar de aportar algunas referencias bíblicas Se afirma así que el celibato significa un nuevo modo de consagración a Cristo para los que han sido consagrados al servicio de la nueva humanidad que Cristo suscita por el Espíritu en el mundo Por otra parte, en el celibato se realiza la dialéctica de la libertad para servir al reino de Dios en una más dilatada paternidad El celibato es una especie de proclamacion pública de una dedicación indivisa a la mision confiada Y, en fin, constituye el anuncio escatologico de los desposorios de Cristo con la Iglesia y del mundo futuro, presente ya por la fe y la caridad

C) La tercera parte de este texto ofrece una serie de consecuencias tanto jurídicas como ascéticas y pastorales Teniendo en cuenta las razones aducidas, que se encuentran fundadas en el misterio de Cristo y su misión, el Concilio confirma la legislación de la Iglesia latina sobre el celibato ministerial No sólo los presbíteros sino también la Iglesia entera son invitados a amar y pedir humilde e insistentemente el don del celibato A los presbiteros, en concreto, se les exhorta a mantener la fidelidad a ese don del Padre, tan exaltado por el Señor, y a tener siempre presente su significado Tal fidelidad exige

[46] Conviene recordar que durante el estudio del esquema sobre el ministerio y la vida de los presbiteros se vivia una especie de campaña contra el celibato de los mismos En medio de esa atmosfera, Pablo VI retiro de la asamblea conciliar la discusion publica de este tema (11-10-1965)

oracion constante y esfuerzo ascético, sobre todo en un momento en que no se valora socialmente la continencia [47]

Estas ideas fundamentales vuelven a aparecer en el *Decreto sobre la formación sacerdotal* (n 10) Allí se ofrece una somera fundamentación bíblica del celibato, tanto en la opcion personal de Jesús (Mt 19,12) como en el anuncio del mundo escatológico (Lc 20,36) Se esboza después una definicion del celibato en cuanto renuncia a la sociedad conyugal y en cuanto ayuda para una entrega en la caridad perfecta Trascendiendo el planteamiento puramente funcional, se afirma que el celibato, antes que precepto eclesiastico, es don de Dios que hay que pedir y al que hay que corresponder libre y generosamente Con una leve referencia pedagógica se afirma que para valorar la excelencia de la elección de la donación virginal se requiere conocimiento de la dignidad del matrimonio Continuando en la misma orientación se insiste en la necesidad de una educación lúcida para la renuncia al matrimonio y para el dominio integral en la madurez y felicidad del Evangelio [48]

En el *Decreto sobre la renovación de la vida religiosa* (n 12), ademas de exponer el contenido del voto de castidad y de ofrecer algunos avisos de tipo ascético, se vincula muy significativamente la castidad consagrada con el «celibato»

> «Como la observancia de la continencia perfecta afecta intimamente a las inclinaciones mas profundas de la naturaleza humana, ni los candidatos abracen la profesion de la castidad ni se admitan sino despues de una probacion verdaderamente suficiente y con la debida madurez psicologica y afectiva No solo ha de avisarseles de los peligros que acechan a la castidad, sino que han de ser instruidos de forma que acepten el celibato consagrado a Dios, incluso como un bien de toda la persona»

c) *Doctrina posconciliar*

El itinerario posconciliar ha ofrecido al magisterio de la Iglesia múltiples ocasiones para retornar sobre la importancia del carisma

[47] Refiriendose a este paso conciliar, y en concreto a la «multiple armonia» entre celibato y ministerio sacerdotal, añade Mons K Lehmann «Hay otras expresiones equivalentes, como por ejemplo *plena armonia intima correlacion convergencia afinidad* etc En todo caso el denominador comun de todas las expresiones es la apertura reciproca, el apoyo mutuo, la correspondencia intima entre sacerdocio y celibato» A continuacion explica el contenido de los elementos decisivos de esa correspondencia mutua «Sacerdocio y celibato», en *l c* 682

[48] Observese que el texto remite a dos importantes documentos de Pio XII la enciclica *Sacra virginitas* (25-3-1954) y la exhortacion apostolica *Menti nostrae* (23-9-1950)

del celibato por el reino de los cielos De entre la abundante documentación posconciliar baste aquí ofrecer solamente las referencias principales

A) Durante el pontificado de Pablo VI destacan don documentos importantes Como se sabe, por medio de una carta dirigida al cardenal E Tisserant, el Papa había retirado del Concilio la discusión del tema del celibato del clero latino Poco después de terminado el Concilio publica su encíclica *Sacerdotalis coelibatus* (24-6-1967) y, unos años más adelante, la exhortación *Evangelica testificatio* (29-6-1971)

La enciclica *Sacerdotalis coelibatus* comienza recogiendo los ecos de la actualidad social que subrayan la importancia de la cuestión, así como las objeciones que se formulan en este siglo contra el celibato del clero latino, para pasar a reafirmar su validez [49]

Toda la encíclica se abre a continuación en una especie de díptico consagrado a estudiar tanto los aspectos doctrinales cuanto los pastorales del celibato sacerdotal Entre los primeros se destacan las dimensiones cristológica, eclesiologica y escatológica del celibato sacerdotal, sin olvidar las inquietudes por la escasez numerica de los sacerdotes Entre los segundos, se evocan tanto el discernimiento necesario en la formacion de los candidatos al sacerdocio, cuanto la necesidad de acudir a los medios asceticos para la perseverancia, sin esquivar el espinoso tema de la concesion de las dispensas (n 84-88) [50]

La exhortación *Evangelica testificatio* sobre la renovación de la vida religiosa, resume así las razones fundamentales que han movido tradicionalmente a la Iglesia a valorar la castidad consagrada

> «Solo el amor de Dios llama en forma decisiva a la castidad religiosa Este amor, por lo demas, exige imperiosamente la caridad fraterna, que el religioso vivira mas profundamente con sus contemporáneos en el corazon de Cristo Con esta condicion, el don de si mismos, hecho a Dios y a los demas, sera fuente de una paz profunda Sin despreciar en ningun modo el amor humano y el matrimonio —¿no es el, segun la fe, imagen y participacion de la union de amor que une a Cristo y la Iglesia?—, la castidad consagrada evoca esta union de manera mas inmediata y realiza aquella sublimacion hacia la cual debe tender todo amor humano Asi, en el momento mismo en que este ultimo se halla cada vez mas amenazado por un *erotismo devastador*, ella debe ser hoy, mas que nunca, comprendida y vivida con rectitud y generosidad Siendo decididamente positiva, la castidad

[49] PABLO VI, *Sacerdotalis coelibatus* AAS 59 (1967) 657-697

[50] Como se sabe, el tema volveria a ser tratado en el Sinodo de los Obispos de 1971 Documento *Ultimis temporibus* II, I, 4c *AAS* 63 (1971) 916s La Congregacion para la Educacion Catolica publico el 11 4 1974 unas *Orientaciones educativas para la formacion en el celibato sacerdotal*

atestigua el amor preferencial hacia el Señor y simboliza, de la forma mas eminente y absoluta, el misterio de la union del Cuerpo mistico a su Cabeza, de la Esposa a su eterno Esposo Finalmente, ella alcanza, transforma y penetra el ser humano hasta lo mas intimo mediante una misteriosa semejanza con Cristo»[51]

Habria que subrayar en este texto muchos detalles importantes Por ejemplo, su decidida orientación teologica y antropologica a la vez Por otro lado, no deja de llamar la atencion que se asume en él de forma decidida el término «sublimación», tan denostado por algunas corrientes psicologicas, precisamente en el estudio de la vivencia de la sexualidad humana Ademas, se ofrece una positiva valoración del matrimonio y se presenta la castidad consagrada como signo profético en medio del mundo

Todas estas ideas habrian de aparecer una y otra vez en el Sínodo de los Obispos dedicado a estudiar la vocacion y el ministerio sacerdotal (1971)[52]

B) Por referirnos brevemente al nuevo *Codigo de Derecho Canónico,* y siguiendo el estilo que viene siendo habitual en este capítulo, se recuerdan aquí dos lugares característicos que se refieren al celibato ministerial y a la castidad de la vida consagrada

— El canon 277 recuerda la obligación de los clérigos de observar una continencia perfecta y perpetua por el Reino de los Cielos[53]

— El canon 599 vincula el voto de castidad por el Reino de los Cielos con la obligación de observar perfecta continencia en el celibato

C) El papa Juan Pablo II se ha referido en numerosas ocasiones tanto a la virginidad cuanto al celibato ministerial y a la castidad consagrada

A la intima relación existente entre la virginidad y el celibato, por una parte, y la dignidad del matrimonio, por otra, dedicaba ya la exhortación *Familiaris consortio* un apartado rico en sugerencias teológicas y pastorales (FC 16)

Por lo que se refiere al celibato ministerial, es preciso recordar especialmente la exhortacion apostólica postsinodal *Pastores dabo vobis* (25-3-1992) Recoge ese documento las ideas expuestas por el

[51] Puede verse en A Aparicio (ed), *La vida religiosa Documentos conciliares y posconciliares* (Madrid [2]1990) 69

[52] Tengase tambien en cuenta las *Orientaciones para la educacion en el celibato sacerdotal* publicadas en 1974 por la Congregacion para la Educacion Catolica, que constituyen un documento organico y sistematico, segun G Versaldi, «Celibato sacerdotal aspectos canonicos y psicologicos», en R Latourelle (ed), *Vaticano II balance y perspectivas* (Salamanca 1990) 889

[53] G Lagomarsino, «Il celibato del clero secolare per uno studio comparativo dei due Codici di Diritto Canonico alla luce della tradizione giuridica della Chiesa in Occidente» *Apollinaris* 66 (1993) 339 370

Concilio en PO 16, e incluye la proposicion 11 del Sínodo de Obispos de 1990 Sin embargo, añade un parrafo que, además de su encuadre cristologico, resulta novedoso por su explicita referencia a la «vocación» de la Iglesia y en la Iglesia

> «Es particularmente importante que el sacerdote comprenda la motivacion teologica de la ley eclesiastica sobre el celibato En cuanto ley, ella expresa la *voluntad de la Iglesia,* antes aun que la voluntad que el sujeto manifiesta con su disponibilidad Pero esta voluntad de la Iglesia encuentra su motivacion ultima en la *relacion que el celibato tiene con la ordenacion sagrada* que configura al sacerdote con Jesucristo Cabeza y Esposo de la Iglesia La Iglesia, como Esposa de Jesucristo, desea ser amada por el sacerdote de modo total y exclusivo como Jesucristo Cabeza y Esposo la ha amado Por eso el celibato sacerdotal es un don de si mismo *en* y *con* Cristo *a* su Iglesia y expresa el servicio del sacerdote a la Iglesia *en y con el* Señor» (PDV 29)[54]

Tras la lectura de este texto, se entenderá por qué el nuevo ritual de ordenaciones pide, tambien a los religiosos que ya han hecho voto de castidad, que formulen publicamente la promesa del celibato[55]

Con motivo del año santo de la Redencion, Juan Pablo II publicó la exhortacion apostolica *Redemptionis donum* (25-3-1984) sobre la vida religiosa En este contexto, merece la pena evocar el n 11, en el que se refiere a la castidad, mediante la cual «las personas consagradas realizan la finalidad interior de toda la economía de la Redencion», que consiste en «acercar el Reino de Dios a su definitiva dimension escatologica»

Con motivo del Sinodo de Obispos dedicado a la vida religiosa, Juan Pablo II se ha pronunciado en repetidas ocasiones sobre la castidad consagrada, tanto para refutar las críticas que se le formulan, cuanto para explicitar su verdadero sentido

> «Al hombre se le pide un acto de voluntad deliberada, consciente del compromiso y del privilegio del celibato No se trata de una simple abstencion del matrimonio, ni de una observacion no motivada y casi pasiva de las reglas impuestas por la castidad El acto de renuncia tiene su aspecto positivo en la entrega total al reino, que implica una adhesion absoluta a Dios *amado sobre todas las cosas* y al servicio de su reino Por consiguiente la eleccion debe ser bien meditada y ha de

[54] Como continuacion de esta enciclica, vease el *Directorio para el ministerio y la vida de los presbiteros* n 57 60, publicado por la Congregacion para el Clero el 31-1 1994

[55] Al celibato ministerial se ha referido Juan Pablo II en otras ocasiones, para subrayar la dimension eclesial de este don, como, p ej , en la Carta a los sacerdotes en el Jueves Santo *Nono incipiente* (8-4-1979) 8-9 *AAS* 71 (1979) 405-411, o evaluando las criticas que hoy se le hacen, como hace en otra de sus cartas a los sacerdotes con motivo del Jueves Santo (8-4-1993) *AAS* 85 (1993) 880-883

provenir de una decisión firme y consciente, madurada en lo más íntimo de la persona» [56].

D) Finalmente, el *Catecismo de la Iglesia Católica* vincula de forma significativa el celibato con los consejos evangélicos (n.915). Además de colocarlo en el ámbito más amplio de la vocación cristiana a la castidad (n.2349), aporta algunas precisiones importantes sobre el celibato ministerial. Entre ellas, merece la pena subrayar la referencia a la «vocación» de la Iglesia, así como la evocación del significado y testimonio del celibato con relación al Reino de Dios:

> «Todos los ministros ordenados de la Iglesia latina, exceptuados los diáconos permanentes, son ordinariamente elegidos entre hombres creyentes que viven como célibes y que tienen la voluntad de guardar el *celibato* "por el Reino de los cielos" (Mt 19,12). Llamados a consagrarse totalmente al Señor y a "sus cosas" (cf. 1 Cor 7,32), se entregan enteramente a Dios y a los hombres. El celibato es un signo de esta vida nueva al servicio de la cual es consagrado el ministro de la Iglesia; aceptado con un corazón alegre, anuncia de modo radiante el Reino de Dios (cf. PO 16)» (CEC 1579).

Recordando el texto del Concilio de Trento citado más arriba, conviene recordar cómo el *Catecismo* trata explícitamente de disipar los malentendidos. Puesto que tanto el matrimonio como la virginidad por el Reino de Dios vienen del mismo Señor, que les da sentido, la estima de esos dos carismas y vocaciones hace que se apoyen mutuamente (n.1620).

5. REFLEXIÓN MORAL Y PASTORAL

a) *Algunas cuestiones éticas*

A lo largo de los siglos han pervivido tanto la vocación al celibato como la consagración eclesial del carisma virginal. Pero su sentido ha variado notablemente de un tiempo a otro. En la Iglesia primitiva, fuertemente influida por el Gnosticismo, el celibato pudo significar un camino de renuncia a la prisión del cuerpo terreno. To-

[56] JUAN PABLO II, *Catequesis durante la audiencia general* (16-11-1994): *OR* 26/46 (18-11-1994) 3. Ver también su catequesis del día 23-11-1994, donde presenta el significado escatológico del estado de virginidad o celibato, «como anuncio especialmente expresivo de la posesión de Cristo como único esposo, que se realizará plenamente en el más allá» para terminar afirmando que «el celibato consagrado y el matrimonio, lejos de oponerse entre sí, están unidos en el designio divino: juntos están destinados a manifestar mejor la unión de Cristo y de la Iglesia»: *OR* 26/47 (25-11-1994) 3.

davía en tiempos recientes se ha considerado el celibato bajo la clave de la mayor disponibilidad del tiempo para la misión. Los célibes podrían entregarse más plenamente —y con menos coste— al servicio del Evangelio.

Hoy se ha recuperado una visión más integral del celibato en relación y como complemento de la vida matrimonial. Se ha repensado la vocación personal en los estados concretos de vida. El cristiano no ha sido llamado a la santidad «en» un estado de mayor o menor perfección, sino que ha sido llamado «a» un estado de vida para que lo santifique y se santifique a sí mismo en él, perfeccionándose en un estado o en otro. Esta visión subraya la integridad e integralidad de la vivencia de la sexualidad, tanto en las personas célibes cuanto en las casadas. Los célibes, en efecto, no han renunciado a su sexualidad, aunque hayan renunciado a algunos aspectos —no sólo genitales, sino también relacionales— de la vivencia de la misma sexualidad «por causa del Reino de los cielos» (cf. Mt 19,10-12) [57].

Se ha recuperado una visión más cristocéntrica de los estados de vida, tanto el matrimonio como el celibato. Los que contraen matrimonio, se casan «en el Señor». Y los que son llamados al celibato, lo viven como signo de la presencia de Cristo en el mundo. Los célibes lo son porque Jesús lo fue y como Jesús lo fue. En entrega al Padre y en entrega a sus hermanos.

La vivencia de ese carisma incluye, subraya y ejemplifica para toda la comunidad el carácter filial, oblativo, consecratorio y martirial de la vida cristiana. La persona célibe recuerda a todos que se puede vivir en el mundo como hijos de Dios que confían en el Padre, haciendo de la existencia una ofrenda de amor. En ella, de alguna manera, se consagra lo mejor de la creación. Y por ella ofrece su testimonio el «mártir»: el que da *fe* y razones para la *esperanza* a partir del *amor* que le es entregado y que trata de entregar con generosidad y humildad.

El celibato y la virginidad adquieren así un verdadero carácter profético, en el que el anuncio y la denuncia se hacen creíbles por la renuncia. El anuncio de las realidades futuras, se convierte en denuncia de la privación del amor y las ofensas a la sexualidad de la persona y, al mismo tiempo, en ofrenda liberadora para aquellos que son marginados por razones del sexo o privados del amor [58].

A) Será necesario, por tanto, subrayar en primer lugar que el celibato no se limita sólo a la experiencia y el compromiso de una «libertad de» ligaduras y responsabilidades familiares, sino que

[57] M. S. Driscoll, «Celibacy», en NDCS, 133s.
[58] Cf. M. da Crispiero, *Teologia della sessualità,* o.c., 89-147.

comporta necesariamente la «libertad para» o disponibilidad para el servicio al pueblo de Dios:

> «El *eros* que descubre la belleza, la riqueza interior, la diversidad y el carácter único de la otra persona nada tiene que ver con una atracción posesiva, erótica. El celibato maduro comunicará una atmósfera de libertad: libertad para el Señor y libertad para amar sin temor y sin deseos posesivos» [59].

En todos los campos de la ética, el mandamiento está al servicio del bien/valor que trata de tutelar y al que orienta la atención de la persona y de la sociedad. También en este campo, es necesario igualmente subrayar el ideal positivo que significa y realiza el celibato. Un necesario realismo llevará ulteriormente a considerar y a explicitar la negatividad de las deficiencias, los peligros y los riesgos que afectan a tal vocación y carisma.

Por lo que se refiere a la formalización del juicio ético sobre un comportamiento concreto, al igual que en tantos otros terrenos de la actividad moral, habrá que distinguir siempre entre los aspectos morales objetivos y la responsabilidad y culpabilidad personal. Esta responsabilidad puede estar disminuida por dificultades exteriores o interiores que afectan o bien a la advertencia y al conocimiento, o bien a la voluntad libre de la persona. La moral tradicional ya recordaba la importancia de las circunstancias, que pueden modificar la responsabilidad de un acto o una omisión, ya sea agravándola, ya sea atenuándola. Hoy se prefiere afirmar que las circunstancias significan la aportación de otros valores que modifican la objetividad misma de la acción o de la omisión, o bien la «materia» del precepto o de la virtud, como prefiere expresarse San Alfonso M.ª de Ligorio [60].

Además, tanto en el esfuerzo por mantener la fidelidad a la vocación célibe cuanto en los eventuales fallos que pueden afectar a la persona, siempre cabe recordar, también en este campo, una cierta «ley de la gradualidad» (cf. FC 34).

B) Por otra parte, junto a estos planteamientos que, en términos un poco renovados, remiten a la tradición más genuina de la Iglesia, es preciso prestar atención a algunas perspectivas un tanto olvidadas en otros tiempos. Por ejemplo, la que se refiere a la vocación comunitaria con vistas a la realización de este ideal cristiano.

No se debe olvidar que a cada uno de los miembros de la Iglesia le corresponde una responsabilidad tanto por su propia fidelidad

[59] B Haring, *Libertad y fidelidad en Cristo,* o.c , II, 567

[60] Cf J R Flecha, *Teología moral fundamental,* o c , 175-179 Pueden verse las disquisiciones sobre las circunstancias que afectan a la «materia» del sacrilegio «personal», incluidas por San Alfonso M.ª de Ligorio, en su *Theologia Moralis,* lib III, tr 4, cap II, dub 2 (ed Barcelona 1858) I, 448-450

como por el don concedido a sus hermanos que ejercen el presbiterado o el diaconado, han abrazado la vida religiosa o, sencillamente, han recibido el carisma del celibato en la vida secular [61].

Por lo que se refiere a los llamados al celibato en el sacerdocio ministerial como a los consagrados con voto de castidad y a los que tratan de vivir cristianamente el celibato sin especial vinculación de votos, les será siempre necesario redescubrir y estimar la castidad matrimonial. También ella está llamada a la vivencia de una cierta «virginidad», en cuanto actualiza cada día la gratuidad del amor y de la vida. Por otra parte, también los esposos habrán de redescubrir la «fecundidad», impensable e igualmente gratuita, que conlleva siempre la castidad celibataria [62].

b) *Notas pastorales*

Creemos que es preciso recordar que para el servicio salvífico es eficaz el celibato vivido con *sencilla naturalidad.* Ese celibato crece en el silencio y la contemplación (cf. Mc 4,27), pertenece a los *magnalia Dei* y no de los hombres. La discusión tumultuosa sobre la oportunidad o dificultad del celibato no resulta beneficiosa para la vida de la Iglesia. Tampoco lo es su condenación apriorística y frívola. Ni un peligro ni el otro se superan colocando simplemente la etiqueta de «tabú» sobre la problemática que comporta [63].

Es importante, además, subrayar que la continencia puede dar fuerza para una determinada obra humana, pero no es ése el punto fundamental que le confiere su valía. Como tampoco hay que dedu-

[61] No en vano la exhortación apostólica PDV (n 50) subraya algunos valores necesarios para una adecuada formación y vivencia del celibato ministerial madurez psíquica y sexual, vida de oración, dirección espiritual, «estima de la amistad sacerdotal y de la autodisciplina, aceptación de la soledad y correcto estado personal físico y psicológico»

[62] Con especial referencia al celibato ministerial, Mons K Lehmann se refiere explícitamente a la cuestión de la dialéctica entre voluntad libre y ley del celibato «Todo ello representa un gran desafío para el pensamiento moderno Se trata de la libre voluntad del celibato La *libre voluntad* se contrapone a cualquier imposición procedente del exterior La *libre voluntad* existe, de forma especial, en las exigencias morales, que nos llevan a una libertad más elevada, pero, a la vez, comportan también una obligación La libre voluntad se manifiesta igualmente cuando el hombre, respondiendo a la llamada divina con un *sí* libre, entabla una relacion que lo vincula para todo su futuro. Desde luego, comprometerse libremente en una forma permanente de vida no constituye en sí una violación de la libertad del hombre» «Sacerdocio y celibato» *(OR* 25/50 [10-12-1993] 682)

[63] L M WEBER, «Celibato», en SM I, 711s, ver también el monográfico dedicado a la «Spiritualité et éthique des célibats», en *Revue d'Éthique et de Théologie Morale* 196 (1996) 5-60

cir que baste la mera «libertad de» compromiso y responsabilidades familiares para afirmar que el célibe está «libre para» el anuncio radical del Evangelio y el servicio a los hermanos del pueblo de Dios

Será necesario siempre recordar que, por ser un «carisma», el celibato no tiene por qué oponerse a lo institucional, ni por qué ser considerado como extraordinario en la vida de la Iglesia [64]

Y, por ultimo, tanto en la convicción de los mismos célibes como en la apreciación de todos los miembros del pueblo de Dios y aun de todos aquellos que observan este fenómeno y vocación desde fuera de la Iglesia, ha de evitarse aun la mera apariencia de que el don y opción del celibato responden a un cierto menosprecio de la corporeidad y la sexualidad

> «En la formacion de los sacerdotes el celibato de ningun modo puede fundamentarse en un desprecio de lo corporal y lo sexual o en proyectos irreales para la vida El celibato de un religioso contemplativo y el del sacerdote que esta inmediatamente a servicio de la salvacion ajena se desarrollaran en forma distinta Pero en los dos se requerira, no solo una responsable decision personal con el proposito de mantenerla, sino tambien una madurez afectiva y una transformacion adecuada a los estadios de evolución y a la edad El celibato nunca es solamente un mandato a cumplir, sino que ademas es siempre una meta a alcanzar» [65]

La formación para la vivencia del celibato ha de tener en cuenta la necesidad de cultivar algunos valores humanos imprescindibles, como el equilibrio emocional, la capacidad de diálogo, de perdón y colaboracion, de silencio y soledad, la aceptación del otro y el sentido de la amistad, el amor a la justicia, la capacidad de responsabilidad y el recto uso de la libertad, el espíritu de servicio y de disponibilidad, el desprendimiento y la comunicación de bienes, la laboriosidad creativa y la austeridad, la firmeza y la constancia, la moderación y la osadía evangélica [66]

[64] Cf K RAHNER, *Visiones y profecias* (San Sebastian 1956), ID , *Diakonia in Christo* (Friburgo 1962), ID , *Lo dinamico en la Iglesia* (Barcelona 1968), ID , «Amt und freies Charisma» en *Handbuch der Pastoraltheologie* I, 154-160, H KUNG, *Estructuras de la Iglesia* (Barcelona 1965), ID , «La estructura carismatica de la Iglesia» *Concilium* 4 (1965) 44-65, cf L SARTORI, «Carismas», en G BARBAGLIO-S DIANICH, *Nuevo diccionario de Teologia* I (Cristiandad, Madrid 1982) 130 149

[65] L M WEBER, «Celibato», a c , 713 Toda esta seccion puede verse ampliada por Y RAGUIN, «El carisma y la experiencia del celibato», en M RONDET-Y RAGUIN, *El celibato evangelico en un mundo mixto* o c , 81-144

[66] Estos y otros valores humanos son recordados por la Conferencia Episcopal Española, en su plan de formacion sacerdotal para los seminarios mayores *La formacion para el ministerio presbiteral* (1986) Es este un documento calificado generalmente como muy positivo, tanto por su «ortodoxia doctrinal», como por su «calidad pedagogica» A MONTALVO, «El Plan de formacion un proyecto pedagogico» *Seminarios* 34 (1988) 165

CONCLUSION

En el espectaculo musical *Forza, venite gente,* creado por un grupo juvenil para cantar la maravillosa aventura de Francisco de Asís, se encuentra una intuición estupenda sobre el carisma del celibato y la castidad consagrada

Clara le dirige a Francisco una pregunta importante, que a todas luces trasciende su peripecia personal «¿Cómo es que puedo amar a todo el mundo y amar a Dios, mientras que sólo a ti no debo llamarte "amor mio"?»

Y Francisco canta para ofrecer una respuesta no menos importante «Si yo te tuviera a ti, seria rico, mas que un rey Pero tú lo sabes, la riqueza no se ha hecho ya para mí»

Francisco no tiene más razones ni las busca El suyo no es un argumento, es el testimonio de una vocación En su respuesta no se encuentra el más mínimo desprecio del amor esponsal Todo lo contrario en esa relación interpersonal vislumbra Francisco una preciosa riqueza Pero ese precisamente es el punto más importante Él ha recibido un carisma por el que ha luchado decididamente, hasta ir caminando a Roma el don y el derecho de desposarse con la Dama Pobreza

En los tratados teológicos, en los manuales de teología y en los comentarios «espirituales» habría de asociarse más frecuentemente la vocación a la castidad celibataria con la vocación a la pobreza cristiana Seguramente una mayor atención a la bienaventuranza de los «limpios de corazón» ayudaría a todos los cristianos a percibir la intima relación entre ambas formas de pobreza [67] Los limpios de corazón no son solamente los célibes son también los pobres de espíritu, los que viven en la verdad, los que han descubierto el tesoro y la perla que da sentido a sus vidas, a sus renuncias y sus hallazgos

La vocación al celibato ha de ayudar a toda la Iglesia —y al mundo al que es enviada— a descubrir la radicalidad del seguimiento de Jesucristo pobre, del Siervo del Señor, del que entrega su vida por sus hermanos

[67] X PIKAZA, «Limpios de corazon Reflexion biblica sobre Mt 5,8» *RCatInt* 10 (1988) 502-520

CONCLUSIÓN

EDUCACIÓN DE LA SEXUALIDAD

Como lenguaje del amor personal, único y exclusivo, definitivo y fecundo, la sexualidad constituye el entramado fundamental de la familia [1]. En consecuencia, constituye también un valor prioritario que en ella encuentra su primera escuela [2].

Es en la familia donde la sexualidad es vista con la necesaria vinculación al compromiso afectivo. Vinculación ontológica que se convierte en clave de normalidad, es decir en pauta normativa para la educación de los diversos miembros de la familia y, en consecuencia, para todos los hombres y mujeres, llamados a ver la genitalidad en estrecha unión con la entrega afectiva.

En el seno de la familia, la sexualidad es vivida, percibida y testimoniada con la serenidad de las vivencias más ricas y habituales. Es en ese lugar donde se inicia el camino que ha de conducir hacia la madurez de los seres humanos. Y es esa experiencia la que, necesariamente, reclama la atención interdisciplinar de todos los que se preocupan por la suerte y felicidad del ser humano.

1. UN CAMINO HACIA LA MADUREZ

La educación sexual constituye una parte importante de la educación progresiva en el descubrimiento y para el ejercicio responsable del amor. Esa educación «debe ser oportuna e integral y hará descubrir la belleza del amor y el valor humano del sexo» [3].

La formación en el aprecio de los valores de la corporeidad y el placer, así como la educación del sentimiento y del amor subrayan para los padres y los educadores «la necesidad de crear un clima favorable a la educación de la castidad, es decir, al triunfo de la libertad sobre el libertinaje, mediante el respeto del orden moral» (HV 22).

[1] J. R. FLECHA, «Familia y moral sexual», en D. BOROBIO (ed.), *Familia en un mundo cambiante* (Salamanca 1994) 245-269.

[2] E. HESS, *La sexualidad en la educación integral* (Madrid 1983); N. GALLI, «Educación sexual», en NDTM, 527-540, con abundante bibliografía.

[3] *Documento de Puebla,* 606.

Esa formación comienza ya desde la primera infancia. Constituye en realidad la preparación remota para la formación del matrimonio cristiano, mediante la formación del carácter, el dominio de las propias inclinaciones, la valoración y el respeto de las personas del otro sexo (FC 66). Esta vocación, por otra parte, ha de estar abierta al descubrimiento de la vocación religiosa y a la entrega generosa a los demás. En medio de un mundo que trivializa y empobrece la sexualidad humana, esa educación integral constituye un derecho y deber fundamental de los padres y madres de familia (FC 37) [4].

Sin embargo, es preciso reconocer que la educación de la sexualidad en el seno de la familia recorre indefectiblemente un camino en el que los valores fundamentales se encuentran con innumerables dificultades.

De hecho, el valor de la sexualidad es con frecuencia separado de otros valores que ontológicamente lo acompañan, como el del amor o el de la fecundidad. Una cultura del individualismo y de la privacidad ha convertido las expresiones de la sexualidad en asunto particular o, al máximo, compartido de forma dual por otra persona, como si no tuviera repercusiones sociales.

Una cultura del consumo, ha convertido las experiencias sexuales en fenómenos pasajeros y atesorables, mejor situados en la cuenta del *tener* que en el proyecto del *ser.* No es extraño que se valore más la variedad de experiencias que la fidelidad a un compromiso.

Una cultura que ha valorado la sexualidad en sí misma, con indiferencia de su significado existencial profundo, se encuentra a veces asustada por el espectáculo de seducciones a los débiles, de atentados a la integridad de los jóvenes, por el fenómeno de la paternidad y maternidad adolescente, por la institucionalización de las uniones homosexuales y, en general, por la privatización o dualización de las expresiones sexuales.

Una cultura postmoderna, que dice abdicar del deber [5], coloca a la sexualidad en el panorama indefinido de las apetencias ocasionales.

Ante tales dificultades, la familia está llamada a educar a las nuevas generaciones en una intimidad que sea a la vez única y oblativa, fecunda y comprometida.

En este contexto, la familia está llamada a transmitir un conjunto de valores que contribuyan a la formación integral de la persona, como bien decía el documento de la Congregación para la Educación Católica, tantas veces citado a lo largo de esta obra:

[4] J. R. FLECHA, *La familia, lugar de evangelización* (Madrid 1983) 161s.

[5] G. LIPOVETSKY, *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques* (París 1992).

«La plena realización de la vida conyugal y, en consecuencia, la estabilidad y santidad de la familia dependen de la formación de la conciencia y de los valores asimilados durante todo el proceso formativo de los mismos padres. Los valores morales vividos en familia se transmiten más fácilmente a los hijos. Entre estos valores morales hay que destacar el respeto a la vida desde el seno materno y, en general, el respeto a la persona de cualquier edad y condición. Se debe ayudar a los jóvenes a conocer, apreciar y respetar estos valores fundamentales de la existencia» [6].

En esa tarea, el drama de la despersonalización del ser humano y de sus experiencias fundamentales puede reencontrar el sentido, precisamente allí donde siempre había de estar: en la entrega amorosa que construye la mismidad desde el descubrimiento de la alteridad y la decisión de la fidelidad y la fecundidad.

La civilización del amor no debe quedar en una hermosa expresión para ser utilizada oportunamente por los redactores de los documentos eclesiásticos. La frase no se justifica ni por su belleza ni por su originalidad. Curiosamente, hasta los expertos en Ecología han descubierto la necesidad de un programa semejante [7].

2. DIÁLOGO DE EDUCADORES

La tarea no es fácil. Nunca lo ha sido, pero hoy reviste especiales complicaciones, como se acaba de ver. Por eso, necesariamente habrá de requerir el diálogo de muchas disciplinas y de muchos saberes, tanto sobre los medios educativos como sobre los ideales propuestos.

a) *Discernimiento ante los medios*

Tales conocimientos habrán de ofrecer los elementos básicos para un discernimiento ante los medios técnicos que se ofrecen a los esposos tanto para la vivencia de su encuentro sexual en los momentos en que no es deseable una nueva procreación, como para la decisión de acudir a un recurso de ayuda para la promoción de una paternidad o maternidad de otra forma imposible.

Pero también será necesario un diálogo sobre los medios educativos más apropiados para una formación de los hijos en los ideales de una sexualidad verdaderamente humana.

[6] *Orientaciones educativas sobre el amor humano,* 52.

[7] D. H. MEADOWS-D. L. MEADOWS-J. RANDERS, *Más allá de los límites del crecimiento* (Madrid 1992) 274-278.

De entre todos los medios a los que la familia debería tener acceso, quisiéramos aquí evocar los Centros de Orientación y Terapia Familiar, ya aconsejados por Juan Pablo II, en la exhortación *Familiaris consortio* (n.75). Su tarea no se limita, como a veces se ha pensado, a tratar de remediar los conflictos familiares. Una de sus misiones más importantes podría consistir precisamente en la promoción de una educación adecuada sobre el sentido de la sexualidad humana y la oferta de medidas preventivas con relación a un uso despersonalizado de la misma.

b) *Información y formación en el amor*

Ello significa repensar una vez más la dialéctica entre la información y la formación en el amor.

Como en todos los aspectos que interesan su vida y, al fin, su realización, el ser humano necesita conocer la realidad multiforme de su propia sexualidad.

Pero la formación ética de la sexualidad no puede reducirse a la simple información biológica, por necesaria que ésta sea. Ello supondría un nuevo reduccionismo dualista o una deficiencia, al menos. La formación incluye una oferta de valores y de criterios de discernimiento [8].

Por eso se puede decir que la educación de la sexualidad corresponde especialmente a la familia, que es escuela del más rico humanismo:

> «La familia, en efecto, es el mejor ambiente para llenar el deber de asegurar una gradual educación de la vida sexual. Ella cuenta con reservas afectivas capaces de hacer aceptar, sin traumas, aun las realidades más delicadas e integrarlas armónicamente en una personalidad equilibrada y rica» [9].

A la familia le está reservada la preciosa e impagable tarea de ir conduciendo a los seres humanos hacia la madurez personal y la oblatividad amorosa. Esa tarea la cumple, sobre todo, de forma indirecta, por medio del clima de amabilidad y ternura que surge de la presencia y del ejemplo de los padres, cuando su amor es puro, generoso y humanizador [10]. Desde ahí, la familia podrá y deberá prestar lo mejor de sus posibilidades en la oferta de nuevas respuestas a los interrogantes de una nueva cultura.

[8] *Orientaciones educativas,* 35, 37, 89.

[9] Ibid., 48.

[10] CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA, *Sexualidad humana: verdad y significado. Orientaciones educativas en familia* (8-12-1995) 149.

Si esto vale también para la familia no creyente, la familia cristiana está llamada a ofrecer una buena noticia que, por lo que aquí corresponde, constituye un verdadero evangelio de la sexualidad, es decir un evangelio de la palabra integral del amor.

Sorprende ver cómo en la *Carta a las familias,* Juan Pablo II evoca la comparación joánica de «la hora» de la glorificación de Jesús con la hora del parto de la mujer [11].

Si la sexualidad humana está ya dotada, en su misma realidad ontológica, de una cierta sacramentalidad, referencial y efectiva, con relación a la verdad de la identidad humana en la apertura a la comunión y la oblatividad, esto es especialmente significativo para la familia cristiana. Ella está llamada a entender la sexualidad como un misterio pascual de vida y de resurrección.

En esa tarea, la familia no debería ser obstaculizada, sino más bien ayudada y apoyada por otras instancias educativas y otras estructuras sociales. El documento citado de la Congregación para la Educación Católica afirma explícitamente que «la apertura y la colaboración de los padres con los otros educadores corresponsables de la formación, influirán positivamente en la maduración del joven».

En esa tarea es de esperar que colaboren, activa y generosamente, los que hayan de seguir las líneas apenas sugeridas por este manual de Teología Moral del amor y la sexualidad.

[11] JUAN PABLO II, *Carta a las familias,* 11, donde se remite a Jn 16,21.

ÍNDICE DE AUTORES *

* Por ser fácilmente accesibles, no se ofrecen en esta lista las referencias a los nombres que se encuentran en la bibliografía inicial del volumen. Los nombres aquí recogidos se refieren solamente a la bibliografía inicial de los capítulos y a las notas a pie de página.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE «MORAL
DE LA PERSONA», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES
CRISTIANOS, EL DÍA 27 DE SEPTIEMBRE DEL AÑO
2002, FESTIVIDAD DE SAN VICENTE DE PAÚL,
PRESBÍTERO, EN LOS TALLERES DE SO-
CIEDAD ANÓNIMA DE FOTOCOM-
POSICIÓN, TALISIO, 9.
MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI